



“ Faire société ” : la société dans la philosophie de Kant

Florian Petit

► To cite this version:

Florian Petit. “ Faire société ” : la société dans la philosophie de Kant. Philosophie. 2015. dumas-01223446

HAL Id: dumas-01223446

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01223446>

Submitted on 2 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UFR de Philosophie
Master de Philosophie
Histoire de la Philosophie

TRAVAIL ENCADRÉ DE RECHERCHE

« FAIRE SOCIÉTÉ »

La société dans la philosophie de Kant

Florian PETIT
sous la direction de
M. le Professeur Chr. BONNET

Année académique 2014-2015

Je tiens à remercier tous ceux qui m'ont aidé à la rédaction de ce mémoire.

Je remercie tout particulièrement mon directeur de mémoire, M. Christian Bonnet, qui par sa bienveillance et ses encouragements a rendu ce travail aussi plaisant que stimulant.

Je remercie également mes camarades étudiants de la Sorbonne pour leurs précieux conseils, mes amis pour leur écoute et leur soutien, ma famille pour son aide inestimable, et Margaux qui m'a accompagné tout au long de la réalisation de ce projet.

« Mais pareille aux kaléidoscopes qui tournent de temps en temps, la société place successivement de façon différente des éléments qu'on avait cru immuables et compose une autre figure. [...] Cela n'empêche pas que chaque fois que la société est momentanément immobile, ceux qui y vivent s'imaginent qu'aucun changement n'aura plus lieu, de même qu'ayant vu commencer le téléphone, ils ne veulent pas croire à l'aéroplane. »

Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*

« Mais le manque de foi dans la vertu en général et dans la force d'un mobile purement moral est ce qui limite sa perspective et lui fait dire : rien ne bougera dans le monde et il en sera dans l'avenir comme il en a toujours été. [...] Rien d'étonnant si, dans cette anticipation du jugement, il a un côté prophétique et si, en lui annonçant un éternel cycle d'allers et retours, il touche juste, dans la mesure où l'expérience suffit. En effet, cette annonce tient ses promesses un certain temps parce que tous les moyens par lesquels pourrait être assuré le progrès vers le mieux sont négligés par avance. »

Kant, Brouillons de la II^e section du *Conflit des facultés*

TABLE DES MATIÈRES

PRINCIPALES ABRÉVIATIONS	8
INTRODUCTION	10
PREMIER CHAPITRE :	
CE QUI FAIT SOCIÉTÉ OU LE FAIT DU SOCIAL	18
I. L'introuvable fondement du social	18
1/ L'impossible fondement économique	18
<i>a) Société et besoins, 18</i>	
<i>b) Les limites du fondement économique du social, 20</i>	
2/ L'impossible fondement juridico-politique	23
<i>a) Société, société légale et société civile, 23</i>	
<i>b) Le problème des sociétés dans l'état de nature, 25</i>	
3/ L'impossible fondement culturel	25
<i>a) L'impossible fondement religieux, 25</i>	
<i>b) L'impossible fondement ethnique : peuple et société, 27</i>	
4/ L'impossible fondement sur le sens commun	30
<i>a) Arendt et la faculté de juger réfléchissante, 30</i>	
<i>b) L'ambiguïté de l'interprétation arendtienne, 30</i>	
<i>c) Les limites du fondement du social par le sens commun, 31</i>	
5/ De l'impossible fondement du social à sa perpétuelle (re)fondation	32
<i>a) L'aporie fondationnaliste, 32</i>	
<i>b) La fondation dynamique de la société, 33</i>	
II. La société comme « <i>Kampfplatz</i> »	34
1/ L'inquiétude kantienne	34
<i>a) Le ton de l'inquiétude, 34</i>	
<i>b) La fragilité du lien social, 35</i>	
2/ Le « dessein de la nature » et l'insociable sociabilité	36

a) <i>L'étrange dessein de la nature</i> , 36	
b) <i>Introduction et statut de l'insociable sociabilité</i> , 38	
3/ L'antagonisme de l'insociable sociabilité : de l'état de nature à la société civile	41
a) <i>L'insociable sociabilité : une origine sans fondation du social</i> , 41	
b) <i>Les modèles physique et téléologique de l'insociable sociabilité</i> , 43	
c) <i>L'entrée dans la société civile et l'institutionnalisation de l'insociable sociabilité</i> , 45	
d) <i>Amitié, misanthropie et sociabilité : l'antagonisme dans les relations sociales</i> , 47	
4/ La double métaphore de la société comme lieu antagonique	51
a) <i>La métaphore de l'enclos</i> , 51	
b) <i>La métaphore de la forêt</i> , 51	
III. Une « ontologie du présent » social ?	54
1/ Philosophie de l'actualité et ontologie du présent : Kant avec Foucault	54
a) <i>« Qu'est-ce que les Lumières ? » : « l'attitude de modernité »</i> , 54	
b) <i>La Révolution française et la philosophie de l'actualité</i> , 56	
c) <i>Vers une ontologie du présent social</i> , 58	
2/ L'autonomie du social	61
a) <i>Le social et le politique : le problème de la société civile</i> , 61	
b) <i>Société naturelle et société civile : une question de droit</i> , 62	
c) <i>Kant et la conception moderne de la société civile</i> , 65	
3/ Le lien social comme problème dans une société « complexe »	67
a) <i>Le problème du lien social</i> , 67	
b) <i>La « complexité » du social</i> , 69	
4/ Les limites de l'ontologie kantienne du présent	71
a) <i>Philosophie de l'actualité ou herméneutique historique</i> , 71	
b) <i>Discours d'autorité et autorité du discours</i> , 74	
c) <i>Du phénomène à l'Idée de société</i> , 75	

SECOND CHAPITRE :	
LA SOCIÉTÉ À FAIRE OU LA SOCIÉTÉ EN IDÉE	78
I. La nécessité de faire société	78
1/ Une nécessité historique sans sujet ?	78
a) <i>La disparition du sujet dans une histoire processuelle</i> , 78	
b) <i>Une liberté sans responsabilité historique</i> , 79	
2/ Le problème de la liberté du sujet historique	79
a) <i>Hétéronomie ou autonomie du sujet</i> , 79	
b) <i>Distinguer les points de vue : phénomènes et choses en soi</i> , 81	
c) <i>L'autonomie d'un sujet pleinement historique</i> , 82	
d) <i>L'histoire comme histoire de la liberté</i> , 84	
3/ La raison (pratique) dans l'histoire : la société comme tâche	85
a) <i>Le rôle de l'entendement</i> , 85	
b) <i>Insuffisance de l'entendement et raison pratique</i> , 87	
c) <i>Une tâche hypothétique ou catégorique ?</i> , 89	
d) <i>Le problème du fondement moral du droit</i> , 91	
e) <i>L'Idée du droit comme rupture historique</i> , 93	
II. Le devenir juridico-politique de la société	95
1/ De la société à l'État républicain	95
a) <i>Déduction juridico-politique de l'Idée d'une volonté générale</i> , 95	
b) <i>L'Idée du contrat originnaire comme limite</i> , 97	
c) <i>« L'État en Idée » : la République</i> , 97	
d) <i>L'Idée du contrat originnaire comme norme du juste</i> , 100	
e) <i>La force de l'Idée</i> , 101	
2/ De la communauté à la société et retour	105
a) <i>Équivoque de la communauté</i> , 105	
b) <i>La communauté (communio) originnaire</i> , 107	
c) <i>Le communauté (commercium) comme société</i> , 109	
d) <i>La communauté de la République</i> , 112	

III. Le devenir cosmopolitique et éthique de la société	115
1/ Le débordement cosmopolitique de la société civile	115
<i>a) L'au-delà cosmopolitique de la société civile</i> , 115	
<i>b) Faire la paix (perpétuelle)</i> , 116	
2/ La forme du cosmopolitique	120
<i>a) Le refus d'un l'État mondial ou le « repli » kantien</i> , 120	
<i>b) La Weltrepublik-Völkerbund</i> , 124	
<i>c) La limite de l'analogie entre l'individu et l'État</i> , 127	
3/ Le débordement éthique de la société	128
<i>a) L'au-delà éthique de la société civile dans son devenir cosmopolitique</i> , 128	
<i>b) De la société civile à la société éthique : continuité et rupture</i> , 129	
<i>c) La forme de la société éthique : l'Église universelle</i> , 132	
CONCLUSION	135
ANNEXE	139
BIBLIOGRAPHIE	140

PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

AK	<i>Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1923</i>
Anthropologie	<i>Anthropologie du point de vue pragmatique</i>
Brouillons	Brouillons de la II ^e section du <i>Conflit des facultés</i>
CFJ	<i>Critique de la faculté de juger</i>
Conflit	<i>Le Conflit des facultés</i>
Conjectures	Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine
CR de Herder	Compte rendu de l'ouvrage de Herder : « <i>Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité</i> »
CRPra	<i>Critique de la raison pratique</i>
CRPu	<i>Critique de la raison pure</i>
DD	<i>Doctrine du droit</i>
Dissertation	Dissertation de 1770
DV	<i>Doctrine de la vertu</i>
FMM	<i>Fondements de la métaphysique des mœurs</i>
IHU	Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique
Lumières	Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?
MM	<i>Métaphysique des mœurs</i>
Observations	<i>Observations sur le sentiment du beau et du sublime</i>
Paix en philosophie	Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie
Paix perpétuelle	<i>Projet de paix perpétuelle</i>
Pédagogie	<i>Propos de pédagogie</i>

<i>PPM</i>	<i>Premiers principes métaphysiques de la science de la nature</i>
<i>Races</i>	Des différentes races humaines
<i>Refl.</i>	<i>Kants Nachlaß</i>
<i>Religion</i>	<i>La Religion dans les limites de la simple raison</i>
<i>Remarques</i>	<i>Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime</i>
<i>S'orienter</i>	Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?
<i>Sur l'usage</i>	<i>Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie</i>
<i>Théorie et pratique</i>	<i>Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point</i>

Nous donnons à chaque fois, après l'abréviation du titre (avec éventuellement le numéro de la partie, section, chapitre et paragraphe) la page de la traduction française utilisée et enfin, entre parenthèses, la référence dans l'édition allemande de l'Académie de Berlin ou dans les éditions originales de 1781 [A] et 1787 [B] pour la *Critique de la raison pure*.

INTRODUCTION

En 1781, dans la *Théorie transcendantale de la méthode*, Kant expose les trois questions fondamentales auxquelles s'attache la raison et auxquelles doit répondre la philosophie critique : « 1° Que puis-je savoir ? »¹ – question spéculative qui porte sur les limites de la connaissance ; « 2° Que dois-je faire ? »² – question pratique à laquelle répond la philosophie morale ; « 3° Que m'est-il permis d'espérer ? »³ – question « à la fois pratique et théorique »⁴. Or, dans la *Logique*, publiée en 1800, apparaît une nouvelle question, qui reprend et dépasse les trois premières : « Qu'est-ce que l'homme ? »⁵

Les questions posées par la *Critique de la raison pure* demeurent, mais elles ne prennent à présent leur complète signification que dans leur rapport à la totalité que représente la question anthropologique, car « au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière »⁶. Ainsi, l'entreprise critique trouverait son achèvement dans l'anthropologie, et c'est à partir de l'anthropologie qu'il faudrait de nouveau interroger les trois premières questions ainsi que le remarque Foucault⁷. Le problème anthropologique serait donc la source et la fin de la philosophie critique.

S'il ne nous revient pas d'étudier en détail l'anthropologie kantienne, sa définition, son domaine et sa méthode, il nous semble que celle-ci est néanmoins inséparable d'une compréhension de ce qu'est la société. Considérons ainsi l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* dans laquelle Kant définit le plus explicitement son projet anthropologique. Alors que l'anthropologie dans une

1 CRPu, *Théorie transcendantale de la méthode*, p. 1365, (A 805, B 833).

2 CRPu, *Théorie transcendantale de la méthode*, p. 1365, (A 805, B 833).

3 CRPu, *Théorie transcendantale de la méthode*, p. 1365, (A 805, B 833).

4 CRPu, *Théorie transcendantale de la méthode*, p. 1365, (A 805, B 833).

5 *Logique*, III, p. 25, (AK, IX, 24-25).

6 *Logique*, III, p. 25, (AK, IX, 24-25).

7 FOUCAULT, Michel, *Introduction à l'anthropologie pragmatique*, Paris, Vrin, 2008, (1^{re} édition : 1964), p. 47.

perspective physiologique étudie l'homme en tant qu'il appartient à la nature, Kant se propose d'étudier l'homme d'un point de vue pragmatique¹, c'est-à-dire comme « citoyen du monde »² (*Weltbürger*). Si nous admettons avec Foucault que le domaine du pragmatique est celui de « l'universel concret, dans lequel le sujet de droit, déterminé par les règles juridiques et soumis à elles, est en même temps une personne humaine qui porte, en sa liberté, la loi morale universelle »³, et qu'en ce sens le pragmatique déborde le juridique, cela signifie également que l'anthropologie pragmatique enveloppe une anthropologie « sociale », c'est-à-dire une science de l'homme en tant qu'il appartient à la société. Il faut d'ailleurs remarquer que ce que nous pourrions ici appeler une anthropologie sociale excède ce que Foucault appelle une anthropologie juridique qui considère l'homme en tant qu'il appartient « à la société civile des sujets de droit »⁴ car l'homme social est davantage que l'homme civil dans la philosophie kantienne.

Il est donc clair que la réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? », dans sa perspective pragmatique, se devrait de considérer la société en tant que celle-ci est le milieu dans lequel évolue l'homme compris comme citoyen du monde. Plus encore, la philosophie critique dans son projet – fondamentalement anthropologique – serait donc inséparable d'une réflexion sur la société.

Pourtant, nulle trace chez Kant d'une réflexion systématique sur la société. Aucune des trois Critiques ni aucuns des autres textes, qu'ils traitent de l'histoire ou du droit, ne prennent explicitement la société comme objet légitime de la philosophie. Plus étonnant, l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* n'aborde que brièvement et indirectement – par la morale – la question de la société. La société

1 Sur l'émergence du discours anthropologique dans la philosophie critique, voir FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, Chap. IX, p. 351-354 notamment.

2 *Anthropologie*, Préface, p. 940, (AK, VII, 120).

3 FOUCAULT, Michel, *Introduction à l'anthropologie pragmatique*, op. cit., p. 26.

4 *Ibidem*, p. 26.

semble étrangement absente de la philosophie kantienne. Alors que depuis déjà quelques temps a été mise en évidence la fécondité de la philosophie politique de Kant¹, le thème de la société semble condamné à rester dans l'ombre. Ici se situe un premier paradoxe : alors que le projet critique devait trouver sa fin dans la réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? », l'intérêt de Kant pour le problème de la société semble faible voire nul. Faudrait-il alors tout simplement abandonner l'hypothèse selon laquelle il y aurait, sinon une théorie kantienne de la société, du moins une problématisation de la notion de société ?

Si nous abandonnons cette hypothèse et renonçons complètement à chercher chez Kant des éléments de réflexion sur la société, nous rencontrons néanmoins de nouvelles difficultés. En effet, dans la seconde moitié du XX^e siècle, la philosophie politique – du moins dans sa tradition libérale – s'est tournée prioritairement vers Kant ainsi qu'en attestent par exemple Rawls² et Habermas³. Or, ici se forme un second paradoxe : comment un tel retour à Kant en philosophie politique aurait-il été possible sans une conception de la société pertinente à l'œuvre dans la philosophie kantienne ? Faudrait-il alors considérer que la philosophie politique kantienne et ses reprises contemporaines sont sans aucun lien avec une réflexion sur la société ?

Certainement pas. Ainsi que le remarque Kervégan⁴, la philosophie politique trouve pour partie sa légitimité dans son adéquation à une conception appropriée de la société. Toute philosophie politique suppose donc une pré-compréhension du social,

1 En particulier, VLACHOS, Georges, *La pensée politique de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1962 ; et ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant* (1982), trad. Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 2003, (1^{re} édition : 1991).

2 RAWLS, John, *Théorie de la justice*, (1971), trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1997, (1^{re} édition : 1987), p. 27 : « La théorie que je propose est de nature profondément kantienne. »

3 HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie, entre faits et normes* (1992), trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 9.

4 KERVÉGAN, Jean-François, « Ce qui fait société », 2009, Conférence inaugurale du cycle 2009-2010 des « Lundis de l'Économie », organisé par l'Association Française des Journalistes économiques, p. 10 : « la conception « politique, et non métaphysique » que Rawls propose de la « justice comme équité » est à coup sûr moins exaltante que les utopies révolutionnaires ou ultra-libérales (...) mais elle est probablement appropriée à la complexité indépassable de sociétés «fonctionnellement différenciées ». »

qu'elle soit explicite ou implicite. Dès lors, non seulement il apparaît que la philosophie de Kant est inséparable d'une réflexion sur la société, mais plus encore, cette réflexion semble conserver une véritable actualité, ainsi que le révèlent les reprises contemporaines de la philosophie kantienne.

C'est peut-être alors dans la forme même de la réflexion kantienne sur la société qu'il faut en chercher l'actualité. Si Kant aborde la société par des approches tantôt morale, tantôt juridique, tantôt historique, tantôt politique, c'est peut-être pour mieux tenter de saisir un social désormais diffracté ; si la société n'est jamais considérée par Kant comme un véritable concept philosophique, c'est peut-être parce qu'il considère que la société n'est pas elle-même une entité unifiée. À la complexité des sociétés modernes qui ne se trouvent plus unifiées par un « unique substrat »¹ qu'il soit politique ou religieux, répondrait alors une réflexion également différenciée. L'apparente absence du thème de la société chez Kant ne serait donc pas le signe de l'absence de réflexion sur la société, mais d'une réflexion qui comprend le caractère complexe et instable de nos sociétés modernes. Cette « intuition » de la nature complexe du social aurait ainsi permis à Habermas² comme à Rawls³ de faire fond sur la philosophie kantienne.

Nous pourrions dès lors comprendre que l'actualité de la « pensée sociologique » de Kant trouve son origine dans l'interrogation que celui-ci porte à l'égard de son présent, des Lumières et de la Révolution française, ainsi que l'analyse Foucault⁴. Ce dernier voit en effet dans l'opuscule de Kant, « Réponse à la question :

1 *Ibidem*, p. 1

2 Habermas prend acte de la pluralité irréductible du social et tente, par l'agir communicationnel, de construire l'unité du social. Voir *Droit et démocratie, entre faits et normes*, op. cit., p. 15.

3 Pour Rawls, l'unité de la société n'est pas donnée mais résulte d'un consensus. Voir « La priorité du juste et les conceptions du Bien » (1988), *Justice et démocratie*, trad. Catherine Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil, 1993, p. 311.

4 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. 4, n° 339 : « Qu'est ce que les Lumières ? » (d'abord publié en anglais : « What is Enlightenment ? » dans Rabinow P. (dir), *The Foucault Reader*, New-York, Pantheon Books, 1984); et n° 351 également intitulé « Qu'est ce que les Lumières ? » (d'abord publié dans le *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, extrait remanié du cours).

qu'est-ce que les Lumières ? », l'émergence d'une question qui « concerne la pure actualité »¹ et qui nous invite à réaliser « une ontologie du présent, une ontologie de nous-mêmes »², et, faudrait-il ajouter, une ontologie de nous-mêmes en tant que nous appartenons à la société. Ainsi, « l'ontologie du présent » à laquelle nous inviterait Kant selon Foucault, pourrait déjà se manifester dans sa réflexion sur la société.

Précisons ici les choses afin de prévenir tout risque de malentendu. Il ne s'agit d'abord pas d'affirmer que la philosophie kantienne fonde l'idée moderne d'une « complexité » du social et qu'on pourrait considérer Kant comme un précurseur de nos conceptions contemporaines de la société. Il ne s'agit évidemment pas non plus de prétendre que la philosophie kantienne comprend une théorie de la société au même titre qu'elle comprend une théorie de la connaissance ; ni même d'ailleurs qu'il existerait une sociologie kantienne. Si nous employons le terme de « pensée sociologique » voire de « sociologie » à propos de la philosophie de Kant, c'est seulement par commodité et pour signifier qu'il existe chez Kant une réflexion sur la société³. Tout comme l'anthropologie pragmatique n'a que peu à voir avec l'anthropologie comme science, la sociologie kantienne se distingue nettement de la sociologie comme discipline autonome telle qu'elle émerge au cours du XIX^e siècle⁴. Loin de nous donc l'idée de voir en Kant le fondateur de la sociologie en ce qu'il aurait considéré la société dans son présent, dans son actualité.

Ce que nous proposons ici, c'est plutôt la démarche inverse. Il ne s'agit pas de comprendre la sociologie ou la philosophie politique contemporaine à partir de Kant, mais bien plutôt de tenter de *révéler*, à la lumière de nos conceptions modernes de la société, les prémisses d'une réflexion sur la société dans la philosophie de Kant. Nous ne chercherons donc pas des liens généalogiques entre philosophie critique et

1 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, op. cit.*, n° 339, p. 564.

2 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, op. cit.*, n° 351, p. 687.

3 Voir PHILONENKO, Alexis, *L'Œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1972, t.2, p. 254.

4 Il faudrait néanmoins souligner les sources kantienne de la sociologie, notamment française, par exemple dans la pensée de Durkheim.

sociologie, mais seulement des éléments analogiques permettant de révéler les réflexions de Kant sur la société.

Comment se manifeste alors la réflexion de Kant sur le problème de la société ? Si la question de la société n'est pas thématifiée comme telle, elle est néanmoins présente dans la philosophie de Kant. De manière schématique, nous pourrions avancer que Kant aborde le problème de la société selon deux itinéraires distincts, le premier qui passe par sa philosophie de l'histoire¹, le second par sa philosophie juridico-politique.

Ainsi, le problème de la société est d'abord dessiné par la philosophie de l'histoire kantienne qui se déploie en particulier dans « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », et dans son article « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? » en 1784, puis, en 1786, dans « Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine » et enfin dans la seconde section du *Conflit des facultés* en 1798. Par ailleurs, Kant aborde la société par une approche juridico-politique, principalement dans la *Doctrine du droit* en 1796 mais également dans l'article « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point » en 1793 et dans son *Projet de paix perpétuelle* en 1795. Historique d'une part, juridico-politique d'autre part, telles sont les deux principales approches kantiennes de la société.

Pour autant, la question de la société peut-elle être complètement circonscrite par cette double approche ? En effet, bien que de manière plus succincte, Kant est

¹ Philonenko se refuse, à propos de la pensée kantienne, d'employer le syntagme « philosophie de l'histoire » qu'il juge trop vague et préfère ainsi, par hommage à Hermann Cohen et à sa *Théorie de l'expérience*, et pour souligner la cohérence de la réflexion kantienne sur l'histoire, parler d'une « théorie de l'histoire. » Il ne s'agit pas pour nous de dégager la cohérence de la pensée kantienne de l'histoire et nous préférons ainsi garder, avec Muglioni, le syntagme « philosophie de l'histoire ». Voir PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, (1^{re} édition : 1986), p. 1, et MUGLIONI, Jean-Michel, *La philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

amené à traiter de la question de la société quant il aborde celles du goût (pensons au *sensus communis* ou à l'intérêt empirique pour le beau dans la *Critique de la faculté de juger*), de la morale (en particulier dans la *Doctrine de la vertu* et dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*), de la culture, de l'éducation (*Propos de pédagogie*), ou de la religion (dans *La Religion dans les limites de la simple raison*). Le thème de la société débordé donc de toute part les approches historique et juridico-politique : la société est à la fois *en deçà* et *au-delà* de l'histoire et du droit.

La question qui se pose alors est de savoir s'il est possible de trouver un fondement de la société ou de lui assigner une origine historique alors même qu'elle ne se laisse réduire ni à ses caractéristiques juridico-politiques, ni à ses déterminations historiques. S'il est ainsi manifeste que la société existe, son fondement reste pour le moins problématique. Tout comme la *Critique de raison pure* cherchait à comprendre « comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? »¹, nous devons alors nous demander « comment la société est-elle possible ? »² et plus encore, comment nos sociétés sont-elles possibles ? Il nous faut donc d'abord non pas interroger *ce qu'est* la société mais bien *ce qui fait* société.

Si Kant ne pose pas tout à fait la question en ces termes, nous verrons néanmoins qu'il manifeste une certaine inquiétude à l'égard du fondement du social, inquiétude qui transparaît dans la mobilisation du concept d'insociable sociabilité. Par conséquent, nous pourrions tenter de comprendre la démarche kantienne comme une tentative d'appréhender la modernité politique dans laquelle le lien social a perdu tout caractère d'évidence, et ainsi interpréter la philosophie kantienne comme un essai d'ontologie de la société dans son présent et son actualité.

1 *CRPu*, Introduction, p. 772, (B 19).

2 Ce problème est celui que pose génialement Simmel qui, se revendiquant la méthode kantienne, cherche l'*a priori* de la société. Voir SIMMEL, Georg, « Digression sur le problème : comment la société est-elle possible ? » (1908), trad. Jean Martin Rabot, *Georg Simmel, La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Patrick Watier (dir.), Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 21-45. Cette question est également posée par Gebauer à propos de la sociologie de Bourdieu dans sa relation au kantisme. Voir GEBAUER, Gunter, « Comment une société est-elle possible ? », *Revue internationale de philosophie*, 2002/2 n° 220, p. 227.

La société telle qu'elle est pensée par Kant se confond-elle néanmoins avec son actualité ? Pouvons-nous considérer que la démarche kantienne à l'égard de la question de la société se confonde avec l'entreprise d'une ontologie de l'actualité ? La société ne s'inscrit-elle pas plutôt – voire principalement – dans un futur, dans un au-delà de l'actualité ? Il semble en effet que Kant nous oblige non seulement à considérer la société dans son actualité, mais également dans le dépassement de cette actualité et de ses déterminations historiques. Se construit dès lors une dimension d'espérance dans l'ouverture à la société à venir. Il ne faut donc pas seulement s'interroger sur ce qui fait la société dans son actualité, mais également considérer la société dans son devenir, c'est-à-dire la société qu'il nous faut réaliser, qu'il nous faut faire : la société *à faire*. Cette nécessité, ce devoir moral qui nous impose de participer au devenir de la société, doit alors se comprendre comme la réalisation de la société dans ses dimensions juridico-politique, cosmopolitique, mais également éthique.

Finalement, si le spectacle désolant de la société dans l'histoire provoque d'abord irritation et inquiétude chez le spectateur qu'est Kant, une conversion du regard – un changement de point de vue – permet d'envisager la possibilité de la réalisation de la destination humaine *dans* la société qui ne peut se faire sans la réalisation *de* la société. Or, un tel changement de point de vue n'est lui-même rendu possible qu'à condition de ne pas considérer la société comme une entité anhistorique, naturelle et immuable : c'est ce que permet justement le concept d'insociable sociabilité. Ce concept ambivalent semble alors servir de pivot à la philosophie kantienne de la société. L'antagonisme au fondement de la société, de ce qui fait société, est donc également à l'origine du dépassement de la société actuelle dans une ouverture à la société à venir.

PREMIER CHAPITRE :

CE QUI FAIT SOCIÉTÉ OU LE FAIT DU SOCIAL

I. L'introuvable fondement du social

1/ L'impossible fondement économique

a) *Société et besoins*

Qu'est-ce qui fait société ? Quel est le fondement du social ? Telles sont d'abord les questions qui semblent traverser la réflexion de Kant sur la société. Nous pourrions d'abord tenter de chercher une réponse à ces questions dans la genèse de la régulation des besoins humains, c'est-à-dire dans l'organisation d'une économie, même primitive, tout comme Platon, dans *La République*¹, pense l'émergence des Cités à partir des besoins individuels. Ce qui ferait société, ce serait alors l'incapacité des individus de satisfaire leurs besoins naturels isolément et par conséquent la nécessité de s'associer pour parvenir à l'autonomie économique. Il y aurait donc une naturalité de la société dans la mesure où ce serait dans les besoins naturels que se trouverait le fondement du social.

Cette hypothèse peut d'abord paraître séduisante. Kant semble en effet se livrer à une entreprise analogue à celle de Platon dans les « Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine ». Kant considère alors, à la lumière des Écritures, « l'aube de l'humanité »², c'est-à-dire la « sortie de l'homme hors du paradis »³ qui correspond à l'éveil de la raison et par conséquent au passage « de la tutelle de la nature à l'état de liberté »⁴. Or, cet état de liberté est d'abord, d'un point de vue économique, l'époque « du *travail et de la discorde*, qui prélude à la réunion en

1 PLATON, *La République*, trad. Pierre Pachet, Paris, Gallimard, 1993, livre II, p. 114 *et sq.* (369a *et sq.*).

2 PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, *op. cit.*, p. 147.

3 *Conjectures*, p. 510-511, (AK, VIII, 115).

4 *Conjectures*, p. 511, (AK, VIII, 115).

société »¹. Ne devrait donc pas alors penser la satisfaction des besoins économiques comme fondement de l'établissement de la société ?

En effet, dans la suite du texte, Kant envisage d'abord l'existence conflictuelle de modes de vies concurrents, celui du pâtre nomade et celui de l'agriculteur sédentaire, et laisse ainsi à penser qu'il n'y a alors pas de groupes d'individus organisés en société mais seulement des familles isolées. Ce serait seulement par la séparation prolongée de l'agriculteur et du pâtre, qui permet une sédentarisation pérenne, que se dessineraient alors les prémisses de la société :

Un sol qu'il faut travailler et planter [...] pour en tirer subsistance exige des habitations fixes ; et la défense du sol contre toutes les agressions suppose *une quantité d'hommes se prêtant mutuellement appui*².

Une communauté d'hommes se prêtant mutuellement appui, n'est-ce pas en effet ce qu'on appelle généralement une société ? Certainement, et pourtant Kant n'emploie pas le terme : il considère seulement que les groupements de familles auparavant isolées forment des « agglomérations »³. Comment expliquer alors cette terminologie kantienne ?

Nous pourrions tenter d'avancer que Kant a un usage peu précis du terme de société et qu'il emploie ici le terme d'agglomération pour désigner la société. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que Kant envisage par la suite le progrès, au sein de l'agglomération, de la culture, de l'art, du droit jusqu'au point où la puissance légale assure « la cohésion de l'ensemble »⁴ de la communauté. Dès lors, agglomération et société ne seraient que deux mots désignant une seule et même chose, et nous pourrions alors concevoir un fondement économique du social : ce qui ferait société, ce serait la nécessité de s'organiser pour satisfaire des besoins économiques.

1 *Conjectures*, p. 513, (AK, VIII, 118).

2 *Conjectures*, p. 515, (AK, VIII, 119), nous soulignons.

3 *Conjectures*, p. 515, (AK, VIII, 119).

4 *Conjectures*, p. 515, (AK, VIII, 119).

b) Les limites du fondement économique du social

Néanmoins cette hypothèse, bien que séduisante, n'est pas sans poser problème. D'abord, quand bien même les « Conjectures » affirmeraient un fondement économique du social, il faut bien avoir à l'esprit que le statut des affirmations n'est pas apodictique¹ mais seulement hypothétique ainsi que le laisse entendre le titre de l'opuscule. Comme dans l'« Idée d'une histoire universelle » Kant se refuse à tout dogmatisme qui résulterait de l'usage d'un jugement déterminant. Et si dans l'« Idée d'une histoire universelle » Kant use de sa faculté de juger réfléchissante qui a pour principe la finalité, dans les « Conjectures », c'est l'imagination « accompagnée de raison »² qui dirige « ce simple voyage d'agrément »³. Ainsi, il faut déjà limiter la portée des conclusions établies par ce texte.

Ensuite, l'hypothèse d'un fondement économique du social tel que présentée nous obligerait à considérer qu'il n'existe que des sociétés sédentaires, car l'agglomération n'est possible qu'avec une production agricole qui suppose un habitat fixe. Or, une telle restriction de l'extension du concept aux seules sociétés sédentaires est inenvisageable, d'autant que Kant reconnaît l'existence de sociétés nomades⁴.

Par ailleurs, cette hypothèse suppose qu'il existe des besoins antérieurs à l'entrée en société, car la société est ici comprise comme système de régulation des besoins, ou comme le dira Hegel, comme « système des besoins »⁵. Or, s'il semble que Kant reconnaît l'existence de besoins naturels, force est de constater qu'il lui semble forts réduits et que c'est seulement en société qu'il se développent plus largement. Ainsi dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant, alors

1 Voir PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, op. cit., p. 42-43 : pour Kant « toute théorie de l'histoire en tant que théorie déductive est impossible ».

2 *Conjectures*, p. 504, (AK, VIII, 109).

3 *Conjectures*, p. 504, (AK, VIII, 109).

4 Voir *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, V, p. 132, note 1 (AK, VI, 109).

5 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit* (1820), trad. Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, 2013, (1^{re} édition : 1998), Partie III, section 2, A, p. 357 et sq..

qu'il considère la nature « pour ainsi dire brute »¹ de l'homme, c'est-à-dire l'homme isolé de ses semblables, écrit :

Ses besoins ne sont que petits et son état d'esprit, tandis qu'il s'occupe à les satisfaire, demeure modéré et calme. Il n'est pauvre (ou se croit tel) que dans la mesure où il redoute que d'autres hommes le tiennent pour tel et puissent sur ce fondement le mépriser².

Bien que cette objection ne soit pas décisive, elle porte néanmoins une restriction à l'égard de l'hypothèse selon laquelle la société serait la réponse à des besoins naturels, dans la mesure où ceux-ci sont réduits avant l'entrée en société.

Une autre objection, plus consistante, peut être soulevée à l'égard de l'hypothèse d'un fondement économique du social. Nous pouvons d'abord admettre que dans les « Conjectures » l'état qui fait suite à l'expulsion du paradis, celui du début de « l'histoire de la *liberté* »³, est par sa violence, comparable à l'état de nature tel que Kant le décrit par ailleurs et tel qu'il est déjà présenté par Hobbes⁴. Le conflit latent entre pâtre et agriculteur n'est pas en effet sans rappeler cet état de nature qui « n'est pas un état de paix, mais de guerre, sinon ouverte, au moins toujours prête à s'allumer »⁵. Or, Kant est très clair sur ce point ; il peut exister des sociétés à l'état de nature, qui ne sont certes pas civiles mais au moins légales :

L'état non juridique, c'est-à-dire celui dans lequel il n'y a pas de justice distributive, s'appelle état *de nature* (*status naturalis*). L'état qui lui est opposé et qui pourrait être dit artificiel (*status artificialis*) n'est pas (comme le pense *Achenwall*) l'état *social*, mais l'état *civil* (*status civilis*) d'une société soumise à une justice distributive ; car même dans l'état de nature, il peut avoir des sociétés légales (par exemples des sociétés conjugales, paternelles, domestiques en général, et toutes celles qu'on voudra)⁶.

Ainsi les familles de nomades ou de sédentaires, isolées à l'état de nature,

1 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 112, (AK, VI, 93).

2 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 113, (AK, VI, 93).

3 *Conjectures*, p. 511, (AK, VIII, 115).

4 Voir HOBBS, Thomas, *Léviathan* (1668), trad. François Tricaud et Martine Pécharman, Paris, Vrin et Dalloz, 2004, I^{re} Partie, Chap. XIII, p. 107.

5 *Paix perpétuelle*, II^e section, p. 340, (AK, VIII, 349).

6 *DD*, §41, p. 572-573, (AK, VI, 306). Voir également *DD*, Division de la doctrine du droit, C, p. 493, (AK, VI, 242).

représentent bien des sociétés, au même titre que les agglomérations. Si nous avons d'abord pensé que seules les agglomérations pouvaient prétendre au rang de société c'est parce que nous avons confondu le genre (société) avec l'espèce (agglomération). Dès lors nous pouvons mieux comprendre la réflexion 1394 :

[...] Par l'inclination se forment les petites sociétés, par le besoin, les sociétés civiles, et par la guerre, les États¹.

Les petites sociétés sont les sociétés conjugales, paternelles, ou domestiques qui déjà existent à l'état de nature et avant toute agglomération et qui peuvent ainsi correspondre aux premières sociétés nomades ou sédentaires décrites dans les « Conjectures ». Au contraire, les sociétés civiles semblent nécessiter l'agglomération préalable de familles. Mais il ne faut pas considérer que le besoin qui préside à la formation des sociétés civiles soit d'ordre économique. En effet, ce besoin est d'abord politique, c'est le besoin d'un maître, ainsi que Kant l'a écrit de manière récurrente.²

Dès lors, il faut bien comprendre que l'ambigu concept de société civile, *Bürgerliche Gesellschaft*, « *Bürger* » pouvant tout aussi bien signifier « bourgeois » que « citoyen », est seulement chez Kant à comprendre d'un point de vue politique³. Il l'a écrit d'ailleurs clairement dans *Théorie et pratique* : le « *Bürger* » est un « *Staatsbürger* », c'est-à-dire un citoyen, et non un « *Stadtbürger* » c'est-à-dire un bourgeois⁴. La société civile est dans la philosophie kantienne, une société politique, et non pas, comme chez Hegel, une société bourgeoise économique. Il est donc clair que l'établissement des sociétés, qu'elles soient civiles ou non, ne peut trouver son fondement dans la régulation de besoins économiques.

1 *Refl.* 1394, p. 246, (AK, XV).

2 Voir *IHU*, 6^e prop., p. 195, (AK, VIII, 23) ; *CR de Herder*, p. 119, (AK, VIII, 64) ; *Refl.* 1398, p. 247, (AK, XV).

3 Hegel puis Marx joueront ainsi de cette ambiguïté, le premier pour remarquer la contradiction entre société bourgeoise et société politique (Voir HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit.), le second pour tenter de dépasser par la politique révolutionnaire cette contradiction (Voir MARX, Karl, *Critique du droit politique hegelien* (1843), trad. Albert Baraquin, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 129). Voir également KERVÉGAN, Jean-François, « Ce qui fait société », art. cit., p. 8-9.

4 *Théorie et pratique*, II, p. 276, (AK, VIII, 295) et note 1 p. 1391 de Luc Ferry dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 3.

2/ L'impossible fondement juridico-politique

a) Société, société légale et société civile

Ne faut-il pas ici prendre au sérieux l'idée que toute société avant d'être économique est d'abord légale ainsi que semble l'indiquer le paragraphe 41 de la *Doctrine du Droit*¹ déjà cité² ? Ne faut-il pas délaisser l'économie et se tourner alors du côté du juridico-politique pour découvrir le fondement du social ? Si nous entendons d'abord le domaine du juridico-politique de manière extensive, c'est-à-dire comme le domaine des jeux de pouvoir réglés par le droit, nous pourrions considérer à la fois les petites sociétés et les sociétés civiles. En effet, tant dans les sociétés conjugales, paternelles ou domestiques, que dans les sociétés civiles, ce qui semble fondamental, ce sont les rapports de pouvoir institutionnalisés par le droit : pouvoir de l'homme sur la femme dans la société conjugale, des parents sur les enfants dans la société paternelle, de la famille sur le domestique dans la société domestique³, du souverain sur ces sujets dans la société politique. Le fondement du social pourrait donc ne pas être économique mais juridico-politique.

Néanmoins cette hypothèse n'est pas moins problématique que la précédente. D'abord Kant ne dit rien de la formation des petites sociétés, sinon que c'est par inclination qu'elles s'établissent⁴. Dès lors, soit nous cherchons dans l'inclination leur fondement mais Kant n'évoque que succinctement cette inclination ; soit nous cherchons leur fondement dans le droit mais jamais Kant n'indique cette possibilité. Pour sortir de cette alternative délicate, nous pouvons peut-être tenter d'écarter un temps le problème des petites sociétés pour envisager la formation des sociétés civiles qui occupe plus longuement le propos de Kant.

Si nous étudierons plus longuement par la suite le passage de l'état de nature à

1 *DD*, §41, p. 572-573, (AK, VI, 306).

2 Voir *supra*, p. 21.

3 Nous reprenons ici les trois relations juridiques que comprend le droit de la société domestique. Voir *DD*, §22-§30, p. 534-544, (AK, VI, 276-283).

4 *Refl.* 1394, p. 246, (AK, XV).

l'état civil¹, nous pouvons déjà tenter de comprendre de quelle manière le droit peut fonder le social. De ce point de vue la fin du paragraphe 41 de la *Doctrine du droit* est éclairant :

L'union civile (*unio civilis*) ne peut certes pas s'appeler une *société*, car entre le *chef* (*imperans*) et le *sujet* (*subditus*), il n'y a pas de lien de compagnie ; ce ne sont pas des compagnons mais l'un est *subordonné* à l'autre, ils ne sont pas *coordonnés*, et ceux qui se coordonnent doivent justement pour cette raison se considérer comme égaux entre eux, pour autant qu'ils sont soumis à des lois communes. Cette union n'est donc pas tant une société que plutôt ce qui la *fait* être².

Kant soutient ainsi que les liens sociaux sont différents des liens politiques car les premiers coordonnent des individus égaux entre eux tandis que les seconds subordonnent les sujets à leur chef. Retenons alors que la société est donc d'abord le lieu du compagnonnage. Kant affirme ensuite que l'union civile, la communauté politique n'est pas identique à la société. Il différencie donc clairement le politique du social ainsi que le remarque également Kervégan³. Pour autant, c'est seulement par le droit et la politique que la société existe véritablement. Dès lors il est clair que ce qui fait société, ainsi que le dit Kant, c'est l'union civile et donc politique, bien que la société ne soit pas l'union civile.

Kant semble ici procéder de la même manière que Rousseau. En effet, ce dernier cherche dans le *Contrat social* à définir « l'acte par lequel un peuple est un peuple »⁴. Rousseau voit alors dans le contrat social, dans le pacte compris « à la fois au sens d'institution et au sens d'activité permanente, de « production » »⁵, l'acte par lequel le peuple s'instaure. De même Kant voit dans l'institution de la communauté civile l'instauration de la société. Nous pourrions alors penser que le fondement du social est véritablement juridico-politique.

1 Voir *infra* p. 41.

2 *DD*, §41, p. 573, (AK, VI, 306-307).

3 KERVÉGAN, Jean-François, « Ce qui fait société », art. cit., p. 6.

4 ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social* (1762), dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, t. 3, livre I, Chap. 5, p. 359.

5 BALIBAR, Étienne, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », *Revue de synthèse*, IV S, N° 3-4, juillet-décembre 1989, p. 391-417.

b) Le problème des sociétés dans l'état de nature

Néanmoins il est évidemment impossible de trouver pareil fondement pour les petites sociétés précédemment évoquées. En effet, l'acte politique par lequel advient la société civile est un acte *public*, celui de l'institution de la communauté civile. Or, il existe des sociétés, notamment à l'état de nature, qui ne sont pas publiques mais privées. D'ailleurs Kant semble même affirmer que l'état social, tout comme l'état de nature, est d'abord un état privé, ou plus exactement, un état de « *droit privé* »¹. Ainsi, puisqu'il existe des sociétés dans l'état de nature qui est un état de droit privé, le fondement de la société ne peut être une instance juridico-politique à caractère public. La société est en un sens infra-politique, et ne peut donc trouver son fondement dans le politique². Ce que semble seulement ici indiquer Kant, c'est la nécessité d'un devenir juridico-politique du social, ainsi que nous le verrons plus loin³.

Dès lors, si le social ne résulte pas d'une communauté économique et qu'il précède toute communauté politique (civile), ne faut-il pas alors chercher un fondement culturel du social ? Ni économique, ni juridico-politique, le social serait d'abord fondé sur une communauté culturelle organisée par des valeurs ou une religion communes. Les inclinations qui président à l'établissement des petites sociétés⁴ ne seraient-elles pas ainsi les manifestations de ce substrat culturel du social ?

3/ L'impossible fondement culturel

a) L'impossible fondement religieux

Nous pourrions d'abord nous tourner du côté de la religion pour tenter de caractériser ce fondement culturel du social. L'Église n'est-elle pas en effet l'institution qui permet d'abord l'organisation en communauté d'individus isolés ? Dieu serait ainsi l'instance supérieure qui régirait la formation de sociétés par

1 *DD*, §41, p. 573, (AK, VI, 306).

2 Vlachos parle ainsi d'un « état social préétatique ». VLACHOS, Georges, *La pensée politique de Kant*, op. cit., p. 218.

3 Voir *infra*, p. 96.

4 Voir *Refl.* 1394, p. 246, (AK, XV).

l'intermédiaire de l'institution religieuse qu'est l'Église. Kant, dans *La Religion dans les limites de la simple raison* comprend ainsi l'Église comme l'union des hommes en un corps éthique et oppose l'Église invisible à l'Église visible :

Un corps éthique sous une législation divine est une *Église*, qui, pour autant qu'elle n'est pas l'objet d'une l'expérience possible, se nomme l'*Église invisible* (simple Idée de l'union de tous les hommes droits de cœur sous le gouvernement du monde divin, immédiat, qui sert d'archétype à toutes celles que les hommes veulent établir). L'*Église visible* est l'union effective des hommes en un tout qui s'accorde avec cet Idéal¹.

Dès lors, ce n'est pas du côté de l'Église visible mais de celui de l'Église invisible, comprise comme Idée² de la société, qu'il faudrait chercher le fondement culturel de toute société. Mais il faut bien comprendre que l'Église telle que la conçoit Kant est un corps *éthique*³ c'est-à-dire une communauté fondée sur des lois morales ainsi qu'en atteste le refus d'accorder au judaïsme le statut de religion :

Le judaïsme, à vrai dire, n'est pas du tout une religion, mais simplement une association d'une quantité d'hommes qui, puisqu'ils appartaient à une même souche particulière, formèrent une communauté sous des lois simplement politiques, et par conséquent, nullement une Église⁴.

Remarquons ici que tout en refusant à la communauté juive le statut d'Église, Kant justifie notre recherche d'un fondement culturel du social par l'idée d'une « même souche particulière » qui aurait présidé à la constitution de cette communauté. Pour autant, est-ce dans l'Église invisible que devrait se trouver tout fondement culturel du social ?

Rien n'est moins sûr, d'autant, que nous venons de le voir, la communauté juive n'aurait pas trouvé son fondement dans une telle Idée de l'union des hommes. Néanmoins, ce n'est pas l'exemple du peuple juif qui constitue l'objection la plus forte. L'objection à l'hypothèse d'un fondement religieux du social se trouve en fait dans l'idée même de religion et de corps éthique telles qu'on les trouve chez Kant. En

1 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, IV, p. 122, (AK, VI, 101).

2 Nous distinguerons dès à présent l'« Idée » au sens kantien de l'« idée » au sens générique, même s'il est vrai que parfois Kant n'utilise pas la majuscule pour parler des Idées de la raison.

3 Voir *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, IV, p. 124, (AK, VI, 102).

4 *Religion*, Doctrine, III^e partie, II^e section, p. 153, (AK, VI, 125).

effet, l'Église est moins considérée comme un phénomène historique originaire que comme une Idée régulatrice. La véritable Église n'est ainsi donc pas donnée mais à construire, même s'il est vrai qu'il existe une continuité entre la croyance historique et « la pure croyance religieuse »¹. Ainsi, le religieux n'est pas premier par rapport au social. Au contraire, le corps éthique semble bien plutôt présupposer une communauté sociale et politique :

Dans une communauté déjà affermie comme société politique, tous les citoyens au sens politique se trouvent cependant comme tels dans un *état de nature éthique*².

Nous nous trouvons donc d'abord dans un état de nature éthique qui n'est pas incompatible avec un état civil dans sa dimension politique, et il nous faut alors sortir de cet état de nature éthique pour former un corps éthique³, c'est-à-dire une Église. La religion ne peut donc caractériser le fondement culturel du social car l'Église est moins au fondement qu'à l'horizon du social.

b) L'impossible fondement ethnique : peuple et société

Pour autant l'Église n'est pas la seule candidate à la caractérisation du fondement culturel du social. Nous pourrions ainsi chercher cette « même souche particulière »⁴ au fondement du social, non pas dans la religion mais dans le caractère du peuple, ou, pour le dire autrement et en suivant Balibar, dans son « ethnicité »⁵.

Nous pourrions alors tenter de comprendre que le fondement du social se trouve dans un substrat, que Kant appelle peuple, et qui existe avant le religieux et avant le politique. Ce peuple devrait alors être défini non pas par le contrat civil ainsi que le fait Rousseau, mais par un caractère sinon originaire du moins naturel et pré-politique. Et, en effet, dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, Kant donne une définition non strictement politique du peuple :

1 Voir *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, V, p. 124, (AK, VI, 102-103).

2 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, I, p. 115, (AK, VI, 95).

3 Voir *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, II, p. 117, (AK, VI, 96).

4 *Religion*, Doctrine, III^e partie, II^e section, p. 153, (AK, VI, 125).

5 BALIBAR, Étienne, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », art. cit., p. 397.

Par le mot *peuple* (*populus*), on entend, pour autant qu'elle forme un tout, la masse d'hommes rassemblée dans une contrée. Cette masse, ou aussi la part de celle-là qui qui se reconnaît unie pour former un ensemble civique, s'appelle *nation* (*gens*) ; la part qui s'exclut de ces lois (la masse sauvage du peuple) s'appelle la *plèbe* (*vulgus*)¹.

La nation – définie par le politique – et la plèbe – constituée par son opposition à l'union politique – constituent ainsi les deux éléments du peuple. Dès lors, il est possible d'envisager de définir le caractère de ce peuple (en deçà du politique), ainsi que l'affirme nettement Kant². Le fondement du social se trouverait dans l'ethnicité du peuple, dans son caractère : « goût de la conversation » des Français³, rudesse et fermeté de caractère des Anglais⁴, « solennité » et « dignité »⁵ des Espagnols⁶... Précisons néanmoins que cette ethnicité n'a pas chez Kant la connotation nationaliste qu'elle prendra par la suite, car elle est davantage le résultat des migrations – donc de l'histoire – et du milieu – donc de la géographie – que d'une souche originaire et pure de toute influence étrangère⁷.

Aurait-on ainsi trouvé dans une ethnicité le fondement du social que nous recherchons ? Rien n'est moins sûr. Comme le remarque justement Balibar, il y a chez Kant, deux définitions du peuple qui ne coïncident pas exactement⁸. D'une part, une définition que nous pourrions dire non exclusivement politique et donc ethnique – celle de l'*Anthropologie* – d'autre part, une définition plus restrictive et strictement politique du peuple :

L'acte par lequel un peuple se constitue lui-même en État, et à proprement parler la simple Idée de cet acte – d'après laquelle seule peut être pensée la légalité de cet acte – est le *contrat originaire* aux termes duquel tous (*omnes et singuli*) dans le *peuple*

1 *Anthropologie*, II^e partie, C, p. 1123, (AK, VII, 311).

2 Voir *Anthropologie*, II^e partie, C, p. 1123, (AK, VII, 311).

3 Voir *Anthropologie*, II^e partie, C, p. 1125, (AK, VII, 313).

4 Voir *Anthropologie*, II^e partie, C, p. 1126-1127, (AK, VII, 314-315).

5 Voir *Anthropologie*, II^e partie, C, p. 1128, (AK, VII, 316).

6 On trouve déjà dans les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* une systématisation « des caractères nationaux » dans leur rapport au beau et au sublime et à la moralité. Voir *Observations*, section IV, p. 494-509, (AK, II, 242-256).

7 L'exemple du peuple anglais en atteste : son caractère original est lié d'une part au mélange des langues des peuples celtiques, français et allemand, d'autre part à « la situation insulaire de son sol ». Voir *Anthropologie*, II^e partie, C, p. 1126, (AK, VII, 314).

8 BALIBAR, Étienne, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », art. cit., p. 397.

abandonnent leur liberté extérieure pour la retrouver aussitôt en tant que membres d'une république, c'est-à-dire du peuple regardé comme État (*universi*)¹.

La définition du peuple et celle de l'État sont donc inévitablement liées car « la constitution du peuple et celle de l'État s'impliquent [...] réciproquement »². Mais, précise Balibar, dans cette seconde définition, il s'agit non pas du peuple empirique (tel qu'il est défini dans l'*Anthropologie*) mais du peuple juridique qui doit justement être pensé comme « le résultat d'une transformation du peuple empirique d'après une norme juridique au moyen de sa mise en œuvre »³.

Dès lors, la tentative de fondation du social sur le caractère du peuple, sur une ethnicité, devient plus incertaine. En effet, si nous cherchons un fondement de la société civile on peut le trouver dans l'empiricité des liens de sociabilité d'une société tout comme le peuple empirique nous apparaît « à la fois comme l'anticipation, la condition de possibilité du peuple juridique (c'est-à-dire de l'État) et comme l'obstacle que sa constitution doit surmonter »⁴. Mais nous aurions alors fondé le politique sur le social, et non le social lui-même. Si à présent nous affirmons que le fondement du social pour ainsi dire « pur », se trouve dans le caractère du peuple empirique, nous commettons un cercle logique car le peuple empirique se trouve lui-même défini par le social ainsi que le relève Balibar :

l'idée d'empiricité contient à la fois une référence à des liens « naturels » de *sociabilité* qui singularisent les nations les unes en face des autres et une référence à des rapports culturels qui font intervenir des conditions *sociales*⁵.

Pour le dire d'un mot, nous faisons face à une aporie qui consiste en l'impossibilité de fonder le social sur le culturel compris comme caractère du peuple ou ethnicité.

1 *DD*, §47, p. 581, (AK, VI, 315).

2 BALIBAR, Étienne, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », art. cit., p. 396.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, nous soulignons.

4/ L'impossible fondement sur le sens commun

a) Arendt et la faculté de juger réfléchissante

Mais peut-être avons nous suivi jusqu'à là une mauvaise piste, cherchant le fondement du social dans les ouvrages de Kant consacrés de près ou de loin à la société. Peut-être faut-il ici faire un pas de côté et se pencher plutôt sur la *Critique de la faculté de juger*, ainsi que nous y invite Hannah Arendt¹, afin de trouver dans la critique du goût le véritable sens de la philosophie politique kantienne.

Arendt considère d'abord que le jugement politique mobilise la faculté de juger réfléchissante et, comme tel, peut-être pensé de manière analogue au jugement de goût tel qu'il est exposé par Kant dans la troisième *Critique*. C'est pourquoi la norme du politique, tout comme la norme du goût, ne peut être objectivée : on peut discuter mais non disputer du goût, car « le jugement de goût se fonde certes sur un concept, mais celui-ci est *indéterminé* »² selon la solution que donne Kant à l'antinomie du goût. Kant comprend ainsi le goût comme une sorte de *sensus communis* défini comme suit :

sous l'expression *sensus communis*, il faut entendre l'idée d'un sens *commun* à tous, c'est-à-dire l'idée d'une faculté de juger qui dans sa réflexion, tient compte, lorsqu'elle pense (*a priori*) du mode de représentation de tous les autres êtres humains afin d'étayer son jugement *pour ainsi dire* de la raison humaine dans son entier³.

Dès lors une relation de proximité voire d'intimité se dessine entre la faculté de juger réfléchissante qu'elle soit esthétique (Kant) ou politique (Arendt) et la communauté ou la société. Nous pourrions ainsi concevoir que ce sens commun est nécessaire à toute société, et que c'est par son usage que la société est possible.

b) L'ambiguïté de l'interprétation arendtienne

Si nous suivons Arendt dans une lecture politique de la *Critique de la faculté de juger*, il n'y en effet qu'un pas à faire pour fonder le social sur le sens commun.

1 ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op. cit.

2 CFJ, I, Dialectique du jugement esthétique, §57, p. 1129, (AK, V, 340-341).

3 CFJ, I, Analytique du sublime, §40, p. 1072, (AK, V, 294).

Bien que Arendt ne fasse jamais ce pas, elle n'en est jamais loin, insistant parfois de manière unilatérale sur l'intérêt empirique pour le beau dans la société¹ et sur la nécessité de communicabilité² ou encore, en écrivant abruptement : « quand on juge, on juge en tant que membre d'une communauté »³. Ce qui est ainsi problématique dans l'interprétation arendtienne de Kant, c'est l'ambiguïté⁴ qu'elle entretient quant au statut de la relation intersubjective, qui oscille entre réalité empirique et simple potentialité⁵. Si Arendt semble ainsi hésiter dans la modalité de la relation à autrui relativement à la faculté de juger réfléchissante, mais se garde de comprendre le sens commun comme fondement du social, certains de ses commentateurs franchissent néanmoins le pas et affirment que le jugement réfléchissant est au fondement de la communauté. Ainsi, Danielle Lories peut écrire :

le jugement esthétique présente une dimension politique — un intérêt empirique pour la société, dit Kant — parce qu'il repose sur [le sens commun] qui fonde la possibilité de la communauté humaine et prend en vue un accord de la communauté entière⁶.

Nous pourrions alors, en poursuivant la voie arendtienne, trouver le fondement du social dans le sens commun que présuppose la faculté de juger réfléchissante.

c) Les limites du fondement du social par le sens commun

Il est néanmoins impossible de poursuivre plus avant dans cette voie. D'abord, l'objectif visé – la recherche d'un fondement du social – ne pourrait être atteint car le sens commun fonde, au plus, la possibilité d'un monde, c'est-à-dire du monde des hommes et non d'un groupe d'hommes particulier appelé société. C'est seulement la

1 Voir ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op. cit., p. 105.

2 Voir *Ibidem*, p. 108.

3 *Ibidem*, p. 114.

4 Voir *Ibidem*, p. 105-106.

5 Myriam Revault d'Allonnes, dans son essai interprétatif de Arendt, souligne également cette ambiguïté à propos du concept de communicabilité. Celui-ci semble parfois aller vers une communicabilité empirique effective, parfois demeurer une simple communicabilité potentielle. Voir REVULT D'ALLONNES, Myriam, « Le courage de juger », dans ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op. cit., p. 232.

6 LORIES, Danielle, « Autour d'une lecture «politique» de la troisième Critique », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 86, N°70, 1988, p. 155.

nécessité de la communauté humaine en tant qu'elle résulte d'une formation intersubjective du monde que pourrait établir la faculté de juger réfléchissante.

Mais plus encore, nous pensons que même cette visée ne peut être réalisée véritablement. En cela l'hésitation de Arendt est un indice décisif : la faculté de juger réfléchissante suppose la communauté mais ne peut en fonder l'existence. En effet, lorsque je juge, et même si je suppose l'existence d'un sens commun, je rapporte mon jugement à celui d'autrui non pas réellement, mais seulement potentiellement, c'est-à-dire en imagination :

Le jugement, et tout particulièrement les jugements de goût, renvoie toujours aux autres et à leur goût, et prend en considération leurs jugements *potentiels*¹.

Arendt se montre ainsi fidèle à la lettre du texte kantien. En effet, le jugement de goût ne résulte jamais et ne peut jamais résulter de la confrontation *réelle* de mon jugement à celui d'autrui ainsi que l'exprime nettement Kant².

Par conséquent la relation entre jugement de goût et société n'est pas apodictique mais seulement hypothétique, et nous ne pouvons donc fonder le social sur le sens commun contrairement à ce qu'une interprétation unilatérale de la *Critique de la faculté de juger* aurait pu nous faire croire.

5/ De l'impossible fondement du social à sa perpétuelle (re)fondation

a) L'aporie fondationnaliste

Au terme de ce premier parcours de la question de la société dans le corpus kantien nous sommes forcés de constater l'impossibilité radicale de fonder de manière définitive le social. La question « qu'est ce qui fait société ? » semble ne pas trouver de réponse dans la philosophie de Kant. Mais, pis encore, le social semble toujours se dérober à la recherche philosophique, que nous l'abordions par l'anthropologie et

1 ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op. cit., p. 105, nous soulignons.

2 Voir *CFJ*, I, Analytique du beau, §7, p. 969, (AK, V, 212-213).

l'économie, par le droit et le politique, par la culture ou par le sens commun. Quelque soit la manière dont nous approchons la société, quelque soit le chemin détourné que nous empruntons, la société, comme objet philosophique, ne cesse de nous échapper. Comment alors dépasser cette aporie ? Comment ressaisir la notion de société dans la philosophie kantienne ?

Nous proposons ici d'abandonner la démarche – pour ainsi dire et pour emprunter le vocabulaire de l'épistémologie – « fondationnaliste » que nous avons adoptée jusque là et qui consistait à présupposer l'existence du social pour en chercher le fondement, c'est-à-dire un sous-sol stable. En effet, si nous n'avons pas trouvé chez Kant de fondement solide du social, c'est justement peut-être parce que le social n'est pas en soi une réalité consistante dont on pourrait trouver le fondement définitif dans un autre ordre de réalité (économique, politique, ou culturel) ; c'est justement peut-être parce que la société, dans son essence, est insaisissable et inséparable de ce qui la fait être. La société est peut-être moins une substance qu'une entité toujours en train de ce faire, ou toujours à faire.

b) La fondation dynamique de la société

Dès lors, nous devons arrêter de chercher le *fondement* de la société, mais nous intéresser à sa *fondation*, compris comme processus dynamique nécessairement toujours à l'œuvre et toujours à renouveler, suivant la distinction rappelée par Alain Renaut dans son introduction à la traduction de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*¹ de Kant.

Pour comprendre comment la société peut être comprise comme entité toujours en voie de fondation, il nous faut alors étudier de plus près le concept d'insociable sociabilité compris comme signe de l'inquiétude de Kant face à l'instabilité du social et manifestation de l'impossibilité de son fondement.

¹ Voir RENAUT, Alain, Présentation de KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994, t. 1, note 3, p. 25-26. Renaut choisit ainsi de traduire (contre l'usage courant) *Grundlegung* par fondation et non par fondement.

II. La société comme « *Kampfplatz* »

1/ L'inquiétude kantienne

a) Le ton de l'inquiétude

Nous voudrions d'abord mettre en évidence le « ton » sur lequel est souvent abordé par Kant le thème de la société ainsi que Françoise Proust considère le ton de l'histoire¹. Le ton, c'est-à-dire également le sentiment qui se manifeste, par l'écriture, dans la philosophie de Kant. Ce ton, c'est d'abord celui de l'inquiétude.

Si celle-ci est évidente dans « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique »², elle est déjà présente, de manière plus étonnante dans la *Critique de la raison pure* dès la préface de la première édition, où il écrit, à propos de la métaphysique :

Au début, sa domination était, sous l'administration des *dogmatiques, despotique*. Mais comme sa législation portait encore la trace de l'ancienne barbarie, elle dégénéra peu à peu par suite de guerres intestines, en une pleine *anarchie*, et les sceptiques, une espèce de nomades, qui ont en horreur tout établissement stable sur le sol, rompaient de temps en temps le lien social³.

Ce texte étonnant qui présente ce champ de bataille, ce « *Kampfplatz* », qu'est la métaphysique, souligne d'abord l'attention de Kant à la conflictualité. Il révèle également l'inquiétude de Kant eu égard au statut de la métaphysique, tantôt affirmée avec vigueur de manière despotique – par le dogmatisme – tantôt contestée avec force et de manière insurrectionnelle et anarchique – par le scepticisme. Tout comme la philosophie politique de Kant tentera de dégager une troisième voie dans un commun refus du despotisme et de l'anarchie⁴, le projet théorique de la *Critique de la raison*

1 Voir PROUST, Françoise, *Kant, le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991.

2 Kant manifeste d'abord « une certaine humeur » qui semble doublée d'un pessimisme inquiet au début du texte. Voir *IHU*, p. 188, (AK, VIII, 17-18).

3 *CRPu*, Préface de la I^{re} édition, p. 726, (A IX).

4 Kant condamne ainsi la violence révolutionnaire. Voir *DD*, §49, A, p. 586-587, (AK, VI, 320) ; *Théorie et pratique*, II, Corollaire, p. 282-283, (AK, VIII, 299-300). Voir également ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant, op. cit.*, p. 78.

pure combat ces deux excès que sont le dogmatisme et le scepticisme. Ce texte annonce par ailleurs les « Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine », en particulier le conflit latent qui existe entre l'agriculteur, sédentaire tout comme le dogmatique, et le pâtre, nomade tout comme le sceptique¹.

b) La fragilité du lien social

Mais ce qui est finalement le plus frappant dans ce texte, c'est l'inquiétude de Kant eu égard à la fragilité du lien social. La société est menacée sans cesse par la scission ainsi que l'exprime plus nettement l'« Idée d'une histoire universelle »². Le social n'est donc pas présenté comme un champ pacifié et unifié mais bien comme un champ de bataille, un *Kampfplatz*. En fait, ce que Kant révèle ici véritablement, c'est la contingence du lien social. Celui-ci n'est plus considéré comme une nécessité, mais comme une réalité que l'on peut rompre ainsi que le font les sceptiques avec la métaphysique. Le lien social n'est donc pas seulement hérité, perpétré par des structures traditionnelles (institutions, coutumes...), mais il résulte du consentement de chacun et donc de la participation de tous à la société.

Dès lors, il devient impossible de fonder définitivement le social. D'une part, vouloir fonder le social, c'est en fait reconduire le dogmatisme en *forçant* l'adhésion de tous à la société. C'est en cela véritablement que le dogmatisme est un despotisme. Si nous suivons au contraire le projet critique, nous comprenons que le social ne peut plus être fondé, mais qu'il doit toujours être en refondation.

Kant ne renonce pas pour autant à construire le lien social³ tout comme il ne

1 *Conjectures*, p. 514-516, (AK, VIII, 118-120).

2 *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 20).

3 Dans un article, Geonget affirme abruptement « l'absence de toute problématique kantienne de la constitution du lien social » et précise que « cette absence n'est pas un manque, c'est une disqualification ». Si nous pouvons accepter cette thèse en ce que Kant ne considère jamais un état de nature pré-social (voir *infra*, p. 42), il faut s'empresse d'ajouter que le lien social, s'il n'est pas pensé par Kant dans sa construction pré-politique est néanmoins à construire par le droit dans la société civile. Voir GEONGET, Brigitte, « Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique : Kant entre Hobbes et Rousseau », *Revue germanique internationale*, 6 : 1996, p. 54.

renonce pas à la métaphysique. Son opposition au scepticisme, en tant qu'elle manifeste un refus de l'anarchie, démontre ainsi que Kant ne se résigne pas au délitement du lien social. Il faut donc rendre compte et renforcer le lien social au sein de la philosophie pratique.

Ainsi, l'opposition de Kant au dogmatisme comme au scepticisme le situe sur une étroite ligne de crête : il s'agit de construire le social sans jamais le fonder de manière définitive. Le concept d'insociable sociabilité est alors décisif pour mener à bien cette entreprise.

2/ Le « dessein de la nature » et l'insociable sociabilité

a) L'étrange dessein de la nature

Pour comprendre l'émergence du concept d'insociable sociabilité dans la pensée de Kant, il faut revenir sur sa philosophie de l'histoire, et en particulier sur l'« Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique ».

Rappelons d'abord que ce texte de Kant, écrit en 1784, appartient à la « *Spätaufklärung* » et qu'il s'inscrit donc dans une tradition déjà fortement marquée par de nombreuses contributions à la philosophie de l'histoire. Herder a ainsi écrit en 1774 *Encore une philosophie de l'histoire pour l'éducation du genre humain* dont le titre original donne encore mieux à entendre le caractère redondant de ces contributions : *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. « *Auch eine* », autrement dit, « une autre » ou « de nouveau une (et après beaucoup d'autres) » philosophie de l'histoire. Ce qui ne l'empêche d'ailleurs pas d'écrire en 1784 ses *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*¹...

L'inscription de Kant dans cette tradition de la philosophie de l'histoire suit alors une voie critique, et ainsi, dans l'« Idée d'une histoire universelle au point de vue

¹ Kant connaît d'ailleurs très bien ce texte de Herder dont il publie une recension en 1785. Voir *CR de Herder*.

cosmopolitique », il commence par interroger la possibilité même d'écrire une histoire universelle. En effet, bien que « les actions humaines [soient] déterminées selon des lois universelles de la nature »¹, le spectateur de l'histoire ne voit qu'un ensemble désordonné, « qu'un tissu de folie, de vanité infantile, souvent même de méchanceté et de soif de destruction puériles »². Est-il alors possible d'écrire une histoire universelle, c'est-à-dire de « trouver un fil conducteur pour une telle histoire »³ ?

Tout l'effort de Kant consiste alors à changer de point de vue pour trouver la cohérence, le fil conducteur de l'histoire, tout comme Kepler et Newton l'ont fait dans le domaine de l'astronomie pour les principes du cours des astres⁴. Au passage du géocentrisme à l'héliocentrisme en astronomie, correspond alors, pour l'histoire universelle, le passage du point de vue personnel – celui de la recherche d'un introuvable « *dessein personnel* raisonnable »⁵ des hommes – au point de vue cosmopolitique – qui oblige à chercher un « *dessein de la nature* »⁶. Ce point de vue cosmopolitique est celui de la Nature aussi appelée « Providence »⁷ à la fin du texte.

Il s'agit donc de déterminer la fin de la nature qui ordonne l'histoire universelle. Néanmoins, ne nous y trompons pas, il ne s'agit pas de définir cette fin de manière *dogmatique* et de prêter une intention à la nature. Ainsi, la fin de la nature ne peut être une finalité externe absolue, ainsi que l'enseigne la *Critique de la faculté de juger* :

la finalité relative, bien qu'elle donne hypothétiquement des indications sur les fins naturelles, ne légitime néanmoins aucun jugement téléologique absolu⁸.

Il faut néanmoins souligner, suivant ici le commentaire décisif de Philonenko⁹, que Kant ne réfute pas complètement l'application de la finalité externe.

1 *IHU*, p. 187, (AK, VIII, 17).

2 *IHU*, p. 188, (AK, VIII, 18).

3 *IHU*, p. 189, (AK, VIII, 18).

4 Voir *IHU*, p. 189, (AK, VIII, 18). Ce modèle copernicien qui demande un changement de point de vue est évidemment déjà revendiqué dans la *Critique de la raison pure*. Voir *CRPu*, Préface de la 2nde édition, p. 739-740, (B XVI).

5 *IHU*, p. 188, (AK, VIII, 18).

6 *IHU*, p. 188, (AK, VIII, 18).

7 *IHU*, 9^e prop., p. 204, (AK, VIII, 30).

8 *CFJ*, II, Analytique du jugement téléologique, §63, p. 1159, (AK, V, 368-369).

9 PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, op. cit., p. 39.

Il refuse seulement son interprétation dogmatique qui la considère comme un jugement *absolu* et donc apodictique. Ainsi, la finalité externe de la nature peut exister, mais seulement de manière *hypothétique*¹. Nous pourrions ici avancer que la finalité de la nature est donc d'abord une nécessité *heuristique*, sans laquelle il est impossible de découvrir un fil conducteur à l'histoire universelle. Pour écrire l'histoire universelle au point de vue cosmopolitique il faut ainsi faire « comme si » (*als ob*) tout se passait selon un dessein de la nature². Ajoutons que la fin de la nature est non seulement justifiée par une nécessité heuristique mais également par une nécessité pratique, car sans ce dessein de la nature « les dispositions naturelles devraient être considérées pour la plupart comme vaines et sans finalité, ce qui supprimerait tous les principes pratiques »³.

C'est donc par une double justification, théorique et pratique, que la fin de la nature est introduite dans la philosophie de l'histoire kantienne, permettant ainsi de répondre à l'inquiétude que provoque le spectacle désolant qui se déroule « sur la grande scène du monde »⁴.

b) Introduction et statut de l'insociable sociabilité

À présent que nous avons précisé le statut de la fin de la nature, nous pouvons mieux saisir l'introduction du concept d'insociable sociabilité dans la philosophie kantienne de l'histoire. Reprenons les propositions successives du texte qui nous conduisent jusqu'au concept d'insociable sociabilité.

La première proposition énonce la nécessité du développement final des

1 Selon la distinction entre l'usage apodictique et l'usage hypothétique faite dans la *Critique de la raison pure*. Voir *CRPu*, Appendice à la Dialectique transcendantale, p. 250 et sq. (A 647, B 675).

2 Jacques d'Hondt souligne néanmoins toute l'ambiguïté de Kant dans ce texte qui oscille entre le point de vue du jugement réfléchissant, du « comme si », et le point de vue déterminant qui affirme la nécessaire advenue du cosmopolitique. Ainsi Kant se laisserait en fait déborder par l'histoire elle-même, ce qui expliquerait ces écarts par rapport à la doctrine critique sur la finalité telle qu'elle sera formulée dans la *Critique de la faculté de juger*. Voir D'HONDT, Jacques, « La ruse de la raison historique kantienne », *Revue germanique internationale*, 6 | 1996, p. 193-194.

3 *IHU*, 2^e prop., p. 190, (AK, VIII, 19).

4 *IHU*, 2^e prop., p. 188, (AK, VIII, 17).

créatures selon un principe conforme à la téléologie naturelle :

*Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale*¹.

La deuxième proposition souligne la spécificité de l'homme, dans la mesure où seule l'espèce, et non l'individu, peut réaliser cette finalité :

*Chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles qui visent à l'usage de la raison ne devaient être développées complètement que dans l'espèce, mais non dans l'individu*².

La troisième proposition, fondamentale, affirme l'historicité de l'homme, ou « le principe synthétique de l'être historique »³, car « pur néant, (...) l'homme, justement parce qu'il n'est rien, doit s'adapter à tout »⁴ :

*La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale, qu'il ne prenne part à aucune autre félicité ou perfection que celles qu'il s'est lui-même créées, indépendamment de l'instinct, par sa propre raison*⁵.

Enfin la quatrième proposition introduit l'antagonisme qu'est l'insociable sociabilité :

*Le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci se révèle être cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci*⁶.

Dès lors Kant définit l'insociable sociabilité par cet antagonisme :

J'entends ici par antagonisme l'*insociable sociabilité* des hommes, c'est-à-dire leur tendance à entrer en société, tendance cependant liée à une constante résistance à le faire qui menace sans cesse de scinder cette société⁷.

Cette insociable sociabilité est ainsi présentée comme la médiation nécessaire à la formation de la société⁸. Elle assure alors la possibilité du progrès car seule la

1 *IHU*, 1^{re} prop., p. 189, (AK, VIII, 18).

2 *IHU*, 2^e prop., p. 189, (AK, VIII, 18).

3 PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, op. cit., p. 88.

4 *Ibid.*

5 *IHU*, 3^e prop., p. 190, (AK, VIII, 19).

6 *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 20).

7 *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 20).

8 Nous verrons néanmoins par la suite que cette insociable sociabilité suppose déjà la société. Voir *infra*, p. 42.

société permet la transmission du progrès de génération en génération, et donc d'atteindre la destination de l'humanité, non dans l'individu mais dans l'espèce (selon la deuxième proposition)¹.

Néanmoins, la question du statut de l'insociable sociabilité reste ouverte : est-il seulement une hypothèse à valeur exclusivement heuristique ou un concept issu de l'observation empirique ?

Nous pourrions ainsi admettre que cet antagonisme qu'est l'insociable sociabilité est d'abord un concept instrumental, une *médiation*. Mais alors, à qui ou à quoi sert l'insociable sociabilité ? D'abord, comme phénomène, il est le « moyen dont se sert la nature » pour permettre à l'homme considérée comme espèce d'atteindre sa destination. L'insociable sociabilité serait donc « l'outil et le moyen »² du dessein de la nature, et, en ce sens une « ruse de la nature »³, car les hommes « poursuivant leurs fins particulières (...) s'orientent sans le savoir au dessein de la nature »⁴. Mais, si nous nous souvenons à présent que le dessein de la nature n'est pas un phénomène (déterminé par le jugement) mais seulement une hypothèse (néanmoins théoriquement et pratiquement nécessaire), le concept d'insociable sociabilité devient l'instrument du philosophe lui-même, en tant qu'il cherche à s'élever au point de vue cosmopolitique afin d'esquisser une histoire universelle. Pour autant, pouvons-nous seulement comprendre l'insociable sociabilité comme une fiction commode à la compréhension de l'histoire humaine ?

1 Cette thèse est déjà défendue par Rousseau que Kant lit avec attention. Voir ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. 3, 1^{re} partie, p. 144-145.

2 WEIL, Éric, *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1963, p. 118.

3 L'idée de « ruse de la nature » proche de la « ruse de la raison » hégélienne, n'est pas de Kant lui-même mais de nombre de ses commentateurs. Voir D'HONDT, Jacques, « La ruse de la raison historique kantienne », art. cit., p. 179. Mais il faut limiter l'usage de concept et le comprendre seulement comme « une fonction opératoire » du fait du statut problématique du dessein de la nature (CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, Presses universitaires de France, 1990, p. 136). Voir également *IHU*, 1^{re} prop, p. 189 (AK, VIII, 18) avec la note 1 p. 1436 de Luc Ferry dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 2, et PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, op. cit., p. 105.

4 *IHU*, p. 188, (AK, VIII, 17).

Rien n'est moins sûr. Kant précise en effet que « cette disposition réside manifestement dans la nature humaine »¹ et nourrit alors le concept par des observations empiriques. La sociabilité est ainsi comprise comme « inclination à *s'associer* »², et l'insociabilité comme « forte tendance à se *singulariser* (s'isoler) »³ qui se manifeste par une volonté de « tout diriger seulement selon son point de vue »⁴. Nous pourrions alors penser que l'insociable sociabilité est un véritable phénomène qui peut effectivement s'observer et non un simple concept instrumental servant à la compréhension de l'histoire⁵.

Kant entretient ainsi une certaine ambiguïté à l'égard du concept d'insociable sociabilité⁶. Mais cette ambiguïté est peut-être en fait le signe que ce concept doit être considéré comme le lieu de rencontre de l'anthropologie empirique et de l'histoire au point de vue cosmopolitique. Dès lors, l'insociable sociabilité, inscrite dans la nature humaine et observée par le spectateur qu'est Kant, semble être l'indice empirique du dessein de la nature qu'il faut supposer dans le cadre d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique. Ici, le point de vue de l'observateur de la nature humaine parvient à rejoindre le point de vue cosmopolitique.

3/ L'antagonisme de l'insociable sociabilité : de l'état de nature à la société civile

a) L'insociable sociabilité : une origine sans fondation du social

Si le statut du concept d'insociable sociabilité est difficile à définir de manière précise ainsi que nous venons de le voir, il n'en demeure pas moins que c'est d'abord

1 *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 20).

2 *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 20).

3 *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 21).

4 *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 21).

5 Le caractère phénoménal de l'insociable sociabilité est d'autant plus manifeste que celle-ci structure la relation amicale selon Kant. Voir *infra*, p. 47.

6 Cette ambiguïté est n'est pas sans rapport avec le point de vue problématique adopté par Kant dans ce texte. En effet, l'affirmation du caractère phénoménal de l'insociable sociabilité participe de la nécessité du processus selon un point de vue déterminant, mais déborde alors le caractère hypothétique de cette histoire universelle. Voir D'HONDT, Jacques, « La ruse de la raison historique kantienne », art. cit.

par cet antagonisme que s'établit la société civile. L'insociable sociabilité est donc le moyen de réaliser la destination de l'espèce humaine, et c'est par cette insociable sociabilité « que s'effectuent véritablement les premiers pas qui mènent de l'état brut à la culture, laquelle réside au fond dans la valeur sociale de l'homme »¹.

Il faut alors souligner que la société civile, dans son instauration, a une double origine, en distinguant clairement l'origine du fondement². En effet, c'est d'abord la nature qui par son dessein forme la société au moyen de l'antagonisme de l'insociable sociabilité. Pour autant, et bien que la nature agisse contre le gré des hommes³, ce sont bien les hommes qui sont, par leurs actions, à l'origine de la société. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement, car l'homme (ou plutôt l'humanité dans l'homme⁴) ne peut se développer que par son propre travail (troisième proposition). L'origine du social se manifeste donc doublement par l'insociable sociabilité : d'un point de vue téléologique elle est la médiation du dessein de la nature dans le développement de l'humanité ; d'un point de vue pragmatique elle est la médiation anthropologique qui permet à l'homme de faire société.

Néanmoins, et avant d'aller plus avant dans l'examen de l'insociable sociabilité, il faut remarquer qu'on ne saurait trouver dans l'insociable sociabilité la fondation du social. En effet, ce concept, du fait de l'antagonisme qui le traverse, n'est pas à même de fournir un sous-sol stable au concept de société.

Mais plus encore, il faut noter que l'insociabilité qui se manifeste dans les passions humaines n'est nullement le propre de l'homme dans un état de nature pré-social. Bien au contraire, l'ambition, la soif de domination et la cupidité qui sont les

1 *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 20).

2 La question de l'origine est une question de fait (*quid facti*), celle du fondement une question de droit (*quid juris*) selon une distinction sans cesse mobilisée par Kant. Voir *CRPu*, *Analytique transcendantale*, §13, p. 842, (A 84, B 116-117).

3 *IHU*, 4^e prop., p. 193, (AK, VIII, 21) : « L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde. »

4 Kant dans la troisième proposition parle moins de l'homme que de son humanité, c'est-à-dire de « ce qui dépasse l'ordonnance mécanique de son existence animale ». *IHU*, 3^e prop., p. 190, (AK, VIII, 19).

formes mêmes de l'insociabilité telle que l'expose Kant¹, sont déjà des passions qui présupposent l'existence sociale². Il faut donc bien voir que Kant ne considère jamais un état de nature où l'homme est isolé de ses congénères ainsi que peuvent le faire Hobbes³ ou Rousseau⁴. Au contraire, l'anthropologie kantienne prend toujours l'homme en société, même à l'état de nature et c'est pourquoi il est si difficile, sinon impossible, de trouver un fondement du social dans la philosophie de Kant.

b) Les modèles physique et téléologique de l'insociable sociabilité

Comment fonctionne alors l'antagonisme de l'insociable sociabilité ? Comment les hommes, par le truchement de cet antagonisme entrent-ils en société ? C'est le modèle de la physique qu'il faut ici de nouveau mobiliser⁵. En effet, si l'insociable sociabilité est d'abord un jeu de passions humaines, celles-ci sont régies de manière analogue aux phénomènes étudiés par la physique : l'attraction (sociabilité) et la répulsion (insociabilité) sont ainsi les deux forces fondamentales. Ces deux forces, la première centripète, la seconde centrifuge, sont à l'origine d'une dynamique anthropologique à l'image de la dynamique physique. D'ailleurs, outre les métaphores physiques (résistance, force...) qui obligent à penser les passions sur le modèle de la physique, le vocabulaire employé par Kant dans l'« Idée d'une histoire universelle », est semblable à celui qu'il utilise en 1786 dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*⁶, dans lesquels il expose à la lumière de la *Critique de la raison pure*, la physique newtonienne. Ainsi l'insociable sociabilité serait l'*analogon* dans le monde social de la troisième loi du mouvement, ou loi de l'action réciproque, formulée par Newton et selon laquelle « l'action est toujours égale

1 Voir *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 21)

2 Voir GEONGET, Brigitte, « Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique : Kant entre Hobbes et Rousseau », art. cit., p. 50.

3 Voir HOBBS, Thomas, *Léviathan*, op. cit., I^{re} Partie, Chap. XIII, p. 105 et sq.

4 Voir ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. 3, I^{re} partie, p. 134 et sq.

5 On pourrait également comprendre cet antagonisme en le rapprochant de l'interaction entre amour de soi et pitié dans le second *Discours* de Rousseau. Voir ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. 3, I^{re} Partie, p. 153 et sq.

6 *PPM*, Chap. II, Dynamique, Définition 2, p. 403, (AK, IV, 498).

et opposée à la réaction ; c'est-à-dire que les actions de deux corps l'un sur l'autre sont toujours égales, et dans des directions contraires »¹.

Il est dès lors possible de comprendre que cette dynamique passionnelle, qu'instaure l'insociable sociabilité, provoque, toujours selon le modèle physique de Newton², des agrégations et des scissions, c'est-à-dire la formation de sociétés civiles et leur éclatement. L'antagonisme de l'insociable sociabilité n'est donc pas minoré et limité par l'entrée dans la société civile. Bien au contraire, il perdure et constitue le moteur passionnel du progrès *dans la* société civile, permettant dans celle-ci, le développement des dispositions de l'humanité :

l'insociabilité et [...] la résistance générale d'où jaillissent tant de maux, mais [...] cependant suscitent une nouvelle tension des forces et, par là même, un plus ample développement des dispositions naturelles³.

Néanmoins le paradigme physique qui décrit l'insociable sociabilité au niveau anthropologique est insuffisant pour comprendre l'usage que Kant fait de ce concept dans l'« Idée d'une histoire universelle ». Ainsi que le remarque justement Geonget⁴, l'antagonisme n'est pas seulement un concept descriptif de la nature humaine⁵.

En effet, Kant souligne dès l'introduction du concept d'insociable sociabilité qu'il y a également un hiatus entre la nature et les individus :

L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour

1 NEWTON, Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1686), trad. Marquise du Châtelet, Paris, Dunod, 2005, p. 13.

2 Si la source rousseauiste de l'insociable sociabilité kantienne est d'autant plus manifeste que l'amour de soi fonctionne de manière analogue à l'insociabilité et la pitié de manière semblable à la sociabilité, ce rapprochement entre Kant et Rousseau peut néanmoins être médiatisé par la figure de Newton à partir de la physique et des forces fondamentales (attractive et répulsive). En effet, Kant compare l'anthropologie rousseauiste à la physique newtonienne. Voir *Remarques*, p. 140, (AK, XX, 58-59). Ainsi les commentateurs affirment très souvent que Kant voit en Rousseau « le Newton du monde moral », bien que l'expression elle-même n'apparaisse pas, à notre connaissance, dans les textes de Kant. Par exemple Geonget, cite cette expression et renvoie au texte des *Remarques* évoqué ci-dessus, sans que l'expression elle-même n'apparaisse dans les *Remarques* ! Voir GEONGET, Brigitte, « L'influence de Jean-Jacques Rousseau sur Kant : mythe ou réalité ? », *L'année 1798*, Actes du colloque de Dijon, 9-11 mai 1996, Jean Ferrari (dir.), Paris, Vrin, 1997, p. 45 note 6.

3 *IHU*, 4^e prop., p. 193, (AK, VIII, 21-22).

4 GEONGET, Brigitte, « Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique : Kant entre Hobbes et Rousseau », art. cit.

5 Sur le caractère anthropologique de l'insociable sociabilité, voir également *infra*, p. 47.

son espèce : elle veut la discorde¹.

Alors que l'homme, à l'image du berger d'Arcadie cherche la concorde et une existence paisible par une sociabilité non conflictuelle, la nature, par l'insociabilité qu'elle inscrit dans la nature humaine provoque la discorde.

Comme l'explique Geonget, la distinction analytique qui est au centre du concept d'insociable sociabilité « opère à deux niveaux »² : au niveau anthropologique, le concept oppose dans l'homme la sociabilité à l'insociabilité ; au niveau téléologique, il oppose la sociabilité de l'individu à l'insociabilité que provoque dans l'homme la nature, c'est-à-dire le dessein personnel au dessein de la nature. L'insociable sociabilité fonctionne ainsi doublement, aux niveaux anthropologique et téléologique, et le second niveau n'annule pas mais redouble le premier.

c) L'entrée dans la société civile et l'institutionnalisation de l'insociable sociabilité

Remarquons alors qu'au terme de la quatrième proposition de l'« Idée d'une histoire universelle », si l'homme est entré en société, il est néanmoins encore dans l'état de nature et non dans l'état civil, ce qui est par ailleurs conforme au refus kantien précédemment évoqué³ d'assimiler le civil (politique) au social. Pour autant, il n'y a pas de rupture mais une continuité entre la société de l'état de nature et la société civile⁴, ainsi que le laisse à penser la construction du texte. En effet, après avoir introduit dans la quatrième proposition l'antagonisme de l'insociable sociabilité, Kant, dans la cinquième proposition, en arrive au problème juridico-politique de la société civile :

Le plus grand problème pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint

1 *IHU*, 4^e prop., p. 193, (AK, VIII, 21).

2 GEONGET, Brigitte, « Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique : Kant entre Hobbes et Rousseau », art. cit., p. 40-41.

3 Voir *DD*, §41, p. 573, (AK, VI, 306-307) et *supra*, p. 23.

4 Kervégan affirme ainsi que Kant contribue à une « relativisation » de l'opposition entre état de nature et état social, et *a fortiori*, entre état de nature et état civil. Voir KERVÉGAN, Jean-François, « Ce qui fait société », art. cit., p. 6.

*l'homme à résoudre, est d'atteindre une société civile administrant universellement le droit*¹.

Là encore, c'est toujours à l'homme d'œuvrer à son propre développement. Et là encore, l'insociable sociabilité peut servir de moyen à la réalisation de l'humanité. En effet, la constitution civile selon Kant, doit permettre de maximiser l'antagonisme de l'insociable sociabilité :

[...] c'est seulement dans la société – et, à vrai dire, dans celle qui possède la plus grande liberté, par suite aussi un antagonisme général de ses membres, et cependant la détermination et la garantie les plus exactes des limites de cette liberté afin qu'elle puisse coexister avec celle des autres –, [...] c'est seulement en elle que peut être atteint le dessein suprême de la nature².

Donc loin de limiter l'antagonisme, l'entrée dans la société civile *l'institutionnalise* par une constitution. Plus encore « *la constitution civile parfaitement juste* »³ doit viser cette maximisation et celle-ci ne peut alors être garantie que par la puissance de l'État de sorte que « la liberté sous des lois extérieures se trouvera liée, au plus haut degré possible, à une puissance irrésistible »⁴. La maximisation par la constitution est donc la recherche d'un double équilibre : celui des relations interindividuelles dans l'opposition entre antagonisme des forces et liberté de chacun ; celui des relations de l'individu à l'État dans l'opposition entre liberté et *potentia* de l'État.

S'il n'y pas de rupture dans le passage de l'état de nature à l'état civil, l'antagonisme de l'insociable sociabilité et les inclinations qu'elle stimule, subissent, par l'institutionnalisation, une « conversion »⁵ de telle sorte que si elles conduisent à la violence et la destruction dans l'état de nature, « dans cet enclos que constitue l'association civile, ces mêmes inclinations produisent précisément par la suite le

1 *IHU*, 5^e prop., p. 193, (AK, VIII, 22).

2 *IHU*, 5^e prop., p. 193-194, (AK, VIII, 22).

3 *IHU*, 5^e prop., p. 194, (AK, VIII, 22).

4 *IHU*, 5^e prop., p. 194, (AK, VIII, 22).

5 CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, op. cit., p. 133. Philonenko note également cette « transformation » des forces. Voir PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, op. cit., p. 93.

meilleur effet »¹. Ainsi que l'explique Castillo, la réunion en société permet aux « frictions mécaniques »² de ne pas produire des effets destructeurs mais « un accroissement de la finalité du processus »³. Par conséquent, et afin de permettre à l'humanité d'atteindre sa destination, il est nécessaire d'entrer dans une société civile.

d) Amitié, misanthropie et sociabilité : l'antagonisme dans les relations sociales

L'entrée dans la société civile se caractérise donc par l'institutionnalisation dans la constitution de l'antagonisme qu'est l'insociable sociabilité. Pour autant, ce n'est pas seulement dans les liens juridiques qu'entretiennent entre eux les individus que se manifeste cette insociable sociabilité. En effet, cet antagonisme se présente également dans l'analyse concrète des relations de sociabilité telles que peut les exposer Kant par ailleurs. Une réflexion du *Nachlaß* tient ainsi ensemble l'insociable sociabilité dans la société civile et la relation sociale qu'est l'amitié :

La méfiance naturelle des hommes maintient la société civile et rend possible la contrainte de tous par réciprocité parce que autrement ils s'uniraient pour la ruine. [...] De là le désir d'amitié, ce qui est une forme de la liberté naturelle, amitié que l'on rend, mais qui est toujours cependant liée à la réserve et à l'amour-propre⁴.

La relation amicale, n'est donc pas d'abord une relation spirituelle mais une relation sociale. Comme telle, elle reproduit le schéma de l'insociable sociabilité.

D'ailleurs, dans son analyse de l'amitié, Kant mobilise de nouveau le modèle physique de l'attraction et de la répulsion :

On peut en effet regarder l'amour comme attraction, le respect comme répulsion, de telle sorte que le principe du premier ordonne le rapprochement tandis que celui du second exige que l'on se tienne à une distance convenable l'un de l'autre⁵.

Aussi, affirme Kant, la relation amicale ne doit pas sombrer dans la familiarité, c'est-à-dire qu'elle doit tenir ensemble l'amour et le respect de l'autre. Et Kant de constater

1 *IHU*, 5^e prop., p. 194, (AK, VIII, 22).

2 CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, op. cit., p. 133.

3 *Ibidem*, p. 134.

4 *Refl.* 1498, p. 256, (AK, XV).

5 *DV*, §46, p. 768, (AK, VI, 470).

que cette règle est peu souvent respectée au sein de la « plèbe », de sorte que ces amitiés subissent des « interruptions »¹. Pour autant, si Kant semble d'abord critique à l'égard de cette amitié que l'on pourrait qualifier de « populaire » ou « vulgaire » (dans son sens le moins péjoratif), s'il semble s'offusquer de la familiarité qui s'y manifeste, il est possible que ce soit dans ce type de relation amicale que s'exprime le mieux la conception kantienne du lien social. En effet, tout comme le social se nourrit de conflictualité, cette amitié se nourrit alors de la querelle :

ces personnes ne peuvent pas se quitter mais elles ne peuvent pas non plus s'entendre car elles ont besoin de la querelle elle-même, pour goûter dans la réconciliation à la douceur de la concorde².

La relation amicale représente ainsi une figure non-juridique de l'insociable sociabilité.

Plus encore c'est seulement *dans* la société que peut exister une telle relation amicale proche de l'insociable sociabilité. En effet, si « en cultivant l'état de société il ressent le besoin de *s'ouvrir* aux autres »³ qui le pousse à nourrir des relations d'amitié, c'est seulement parce qu'il est en société qu'il craint « l'abus que les autres pourraient faire de cette révélation de ses pensées »⁴, et qu'il « se voit alors contraint de se *renfermer* en lui-même »⁵. Cette ouverture à autrui, qui peut être utilisée pour nous nuire, présuppose une existence sociale, car c'est seulement dans un jeu au moins *tripartite* – qui n'engage donc pas que les deux amis – que la relation amicale peut être nuisible. Ainsi, l'amitié est, du moins la plupart du temps, jeu de dupes et de représentations, qui alterne ouverture limitée à autrui, prudence et fausseté⁶. L'amitié parfaite ne peut donc être qu'une « simple Idée, quoique pratiquement nécessaire »⁷.

Par ailleurs ce schéma de l'insociable sociabilité, se manifeste dans les relations de sociabilité au-delà de la relation d'amitié. De ce point de vue c'est la

1 *DV*, §46, p. 770, (AK, VI, 470).

2 *DV*, §46, p. 770, (AK, VI, 470).

3 *DV*, §47, p. 770, (AK, VI, 471).

4 *DV*, §47, p. 770, (AK, VI, 471).

5 *DV*, §47, p. 770, (AK, VI, 471).

6 Voir *Religion*, Doctrine, I^{re} partie, III, p. 47, (AK, VI, 34).

7 *DD*, §46, p. 770, (AK, VI, 467).

tension à l'œuvre même dans la réflexion kantienne qui est symptomatique. En effet, dans la *Doctrine de la vertu* Kant affirme le devoir de sociabilité :

C'est un devoir aussi bien envers soi-même qu'envers les autres de se livrer au commerce que les hommes ont entre eux (*officium commercii, sociabilitas*), de ne pas s'isoler (*separatistam agere*)¹.

Pour autant, dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant considère comme sublime « le fait de se couper de toute société »² si cette attitude n'est pas motivée par une misanthropie mais par « des idées qui visent au-delà de tout intérêt sensible »³. Kant semble ainsi hésiter sur le statut qu'il faut accorder à la relation sociale. Ou plutôt, Kant exprime le caractère profondément antagonique du lien social compris comme tension entre l'idéal d'autonomie de l'homme qui s'isole et la nécessité de la sociabilité. Il écrit ainsi :

Se suffire à soi-même, donc ne pas avoir besoin d'une société sans pourtant être insociable, c'est-à-dire sans fuir la société, voilà une attitude proche du sublime⁴.

L'insociable sociabilité est donc au cœur de la constitution du lien social. Pour autant il faut se garder de toute interprétation exclusivement objectiviste et économique de cet antagonisme. L'insociable sociabilité n'est pas seulement une relation économique ; et ce n'est pas seulement une logique des besoins qui poussent les hommes à entrer en société bien qu'il ne puissent pas souffrir leurs compagnons. L'insociable sociabilité, si elle peut comprendre une dimension objective de l'ordre du besoin, se manifeste surtout dans une relation subjective entre les individus, c'est-à-dire dans une relation proprement intersubjective. Ainsi qu'en atteste le plus clairement l'exemple de l'amitié où l'*image* que l'on donne de soi est au moins aussi importante que la relation elle-même, c'est par le jeu des représentations croisées – du sujet qui se représente autrui et sa relation à autrui tout en se représentant lui-même

1 *DV*, §48, p. 768, (AK, VI, 473).

2 *CFJ*, I, Analytique du sublime, §29, p. 1049, (AK, V, 275).

3 *CFJ*, I, Analytique du sublime, §29, p. 1049, (AK, V, 275).

4 *CFJ*, I, Analytique du sublime, §29, p. 1049, (AK, V, 275).

tel qu'il doit apparaître à autrui – que se construit le lien social. C'est par l'entrecroisement des relations objectives – matérielles – et subjectives – représentées – c'est-à-dire par la construction d'un réseau passionnel que le lien social s'élabore selon le schème de l'insociable sociabilité, ainsi que l'explique parfaitement Geonget :

Kant [comprend] le lien social en tant que tel non comme la socialité objective minimale que la survie impose aux hommes, mais plutôt comme la dimension subjectivement passionnelle de l'attachement ambivalent des hommes les uns aux autres, qui a nom « insociable sociabilité »¹.

Dès lors, l'insociable sociabilité s'inscrit au cœur même des relations sociales : elle est le schème de tout le fonctionnement du social. Depuis la relation d'intimité qu'est l'amitié jusqu'à la réalisation juridico-politique qu'est la constitution, l'antagonisme de l'insociable sociabilité traverse l'ensemble de la société. Cet antagonisme n'est donc d'abord ni politique (ce n'est pas ni un conflit entre des citoyens ni un antagonisme entre le souverain et les sujets) ni économique (ce n'est pas un conflit de classe²) mais véritablement anthropologique. Il oppose donc chacun avec chacun de manière irréductible.

Sur ce point, et bien qu'un tel rapprochement « local » soit insuffisant³, il est clair que Kant suit ici Hobbes, en particulier lorsque ce dernier souligne que la crainte et la méfiance ne caractérisent pas seulement les relations entre les hommes dans l'état de nature mais également dans l'état social⁴.

1 GEONGET, Brigitte, « Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique : Kant entre Hobbes et Rousseau », art. cit., p. 60.

2 Marx considère également l'existence d'un conflit dans la société, cependant ce conflit n'oppose pas directement les individus entre eux mais des classes d'individus déterminées par l'infrastructure économique.

3 Geonget a bien montré la relation complexe de Kant à Hobbes et Rousseau à propos du concept d'insociable sociabilité. Voir GEONGET, Brigitte, « Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique : Kant entre Hobbes et Rousseau », art. cit.

4 HOBBS, Thomas, *Léviathan*, op. cit., I^{re} partie, Chap. XIII, p. 107-109.

4/ La double métaphore de la société comme lieu antagonique

a) La métaphore de l'enclos

Afin de mieux comprendre comment cet antagonisme et cette conflictualité peuvent structurer la société de « nature antinomique »¹, il faut à présent examiner la métaphore de l'enclos rencontrée dans l'« Idée d'une histoire universelle » et employée par Kant pour décrire la société civile. D'abord, cette image, dans la mesure où elle souligne le mode de vie sédentaire des citoyens, oppose la société civile à la société de l'état de nature que forment les pâtres nomades des « Conjectures ». La métaphore indique ainsi que la société civile s'établit sur un terrain qu'elle s'approprie par un enclos, c'est-à-dire par une frontière entre un dedans et un dehors. La société civile a donc nécessairement son territoire propre ; autrement dit, toute société civile est territorialisée.

Cette métaphore de l'enclos oppose également la société civile, lieu de réalisation du progrès, aux bergers d'Arcadie (qui ne sont pas sans rappeler les pâtres des « Conjectures ») évoqués dans la quatrième proposition qui illustrent une humanité vivant dans la concorde mais dont « tous les talents resteraient à jamais enfouis dans leurs germes »². La société civile est donc, par l'institutionnalisation de l'antagonisme, le lieu de réalisation du progrès par le développement des talents.

b) La métaphore de la forêt

Cette métaphore de l'enclos annonce également une autre métaphore qui permet de comprendre le fonctionnement de la société dans la philosophie de Kant, c'est celle de la société comme forêt :

Ainsi, dans une forêt, les arbres, justement parce que chacun essaie de ravir à l'autre l'air et le soleil, se contraignent réciproquement à chercher l'un et l'autre au-dessus d'eux, et par suite ils poussent beaux et droits, tandis que ceux qui lancent à leur

1 VLACHOS, Georges, *La pensée politique de Kant, op. cit.*, p. 220.

2 *IHU*, 4^e prop., p. 193, (AK, VIII, 21).

gré leurs branches à l'écart des autres, poussent rabougris, tordus et courbés¹.

Si cette métaphore, qui comprend l'homme comme un arbre et la société comme une forêt enclose, est récurrente dans l'anthropologie kantienne², elle nourrit également diverses interprétations morales³ et culturelles. Nous aimerions ici envisager seulement la portée politique et sociale de cette métaphore.

Kant semble d'abord soutenir l'idée d'une constitution libérale au sens où chacun doit pouvoir jouir d'un maximum de liberté. Ce libéralisme politique aurait alors un pendant économique qui serait la libre concurrence obligeant au développement des talents ainsi que l'expose l'économie politique de Adam Smith ou de Jean-Baptiste Say. Chaque individu, du fait de « la compétition entre les égoïsmes »⁴, en cherchant à ravir à l'autre l'air et le soleil, obligerait tout à chacun à s'élever vers un objectif qu'il ne connaît pas – ce dessein de la nature qui est le développement de l'humanité. Mais comme le remarque justement Castillo, cette concurrence entre les hommes ne peut fonctionner que sous la « contrainte commune, également opposée à tous les individus »⁵ que représente l'enclos. La métaphore de la forêt n'est justifiée que dans la mesure où celle de l'enclos l'est également. Kant associe donc au modèle libéral qui considère les individus comme des « causalités déterminantes »⁶, le modèle monarchique ou étatique d'une causalité réfléchissante qui s'exerce depuis le tout de la société vers les individus.

La double métaphore trouve donc ici ses limites. L'enclos qui enferme la société, s'il est certain qu'il exerce une force sur l'ensemble de la société, celle-ci devrait néanmoins se manifester de manière horizontale et immanente à la société. Or,

1 *IHU*, 5^e prop., p. 194, (AK, VIII, 22).

2 Cette métaphore est utilisée pour traiter de l'éducation des princes, voir *Pédagogie*, p. 1156, (AK, IX, 449). Elle est également présente en filigrane dans l'idée de « frottement [des] esprits », voir *Anthropologie*, I^{re} partie, I, §59, p. 1046, (AK, VII, 228). Elle est enfin présente dans les Réflexions du *Nachlaß*, voir *Refl.* 1521, p. 264.

3 Voir notamment PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, *op. cit.*, p. 99-102 et p. 106, et PHILONENKO, Alexis, *L'Œuvre de Kant*, *op. cit.*, t. 2, p. 51 et p. 55-56.

4 CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, *op. cit.*, p. 138.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

le modèle étatique impose un pouvoir vertical et transcendant au social, selon un schéma pyramidal et hiérarchisé qui va du souverain aux sujets. Néanmoins, au-delà de la métaphore, il faut bien voir que se trouve ici condensée la réflexion kantienne sur la société. La société est d'abord le lieu d'un jeu de forces, d'attractions, de répulsions, de résistances, qui s'exercent tant par les individus eux-mêmes que par l'État compris comme totalité de la société civile. La société est donc un véritable champ de bataille, un *Kampfplatz*, à l'image de la métaphysique telle que l'expose la *Critique de la raison pure*¹.

Allons alors plus loin dans l'analogie déjà évoquée² entre histoire de la raison et histoire empirique. En effet, si la philosophie critique dans son versant théorique, « se présente elle-même comme le dépassement et la *suppression* du conflit »³, au contraire⁴, dans ses versants politique et social, le conflit ne peut être aboli, car cela reviendrait à supprimer les conditions de possibilité de l'histoire empirique et donc à annuler l'histoire elle-même.

Remarquons ici la rupture – discrète mais décisive – qu'opère Kant avec la conception classique du politique. Alors que la tradition philosophique considère le plus souvent que le politique doit supprimer la conflictualité⁵, Kant accepte cette conflictualité et ne se propose pas de l'abolir, mais en cherche « un mode de rationalisation appropriée »⁶ qui donne sens à cet antagonisme.

1 *CRPu*, Préface de la I^{re} édition, p. 725-726, (A IX).

2 Voir *supra*, p. 34.

3 CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, *op. cit.*, p. 136.

4 Il faudrait néanmoins nuancer cette opposition dans la mesure où la paix philosophique ne supprime *pas complètement* le conflit. La philosophie critique est en effet « un état continuellement armé » et la paix philosophique « a l'avantage de maintenir toujours en alerte les forces du sujet, lequel est soumis à l'apparent danger d'une agression, et ainsi d'aider encore, par la philosophie, le dessein qu'a la nature de vivifier continuellement le sujet et d'écarter de lui un sommeil léthargique ». *Paix en philosophie*, p. 423-424, (AK, III, 416). Voir également BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantienne*, Paris, Galilée, 2000, p. 100-101.

5 L'État chez Hobbes vient ainsi mettre fin à la conflictualité qui régissait l'état de nature. Voir HOBBS, Thomas, *Léviathan*, *op. cit.*, II^e partie, Chap. XVII, p. 139. D'une manière différente mais finalement classique dans son rapport à la conflictualité, Marx pensera la révolution et le passage à la société communiste comme l'abolissement du conflit qu'est la lutte des classes dans une société sans classe.

6 CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, *op. cit.*, p. 136.

III. Une « ontologie du présent » social ?

1/ Philosophie de l'actualité et ontologie du présent : Kant avec Foucault

a) « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » : « *l'attitude de modernité* »

Ainsi que nous venons de le voir, Kant semble attentif à la conflictualité qui se manifeste dans le monde social. Nous voudrions dès lors, avant de poursuivre plus loin dans l'examen du sens donné à cette conflictualité, examiner le statut de cette attention accordée à la société. Il s'agit ici moins d'examiner le contenu même des textes, ou d'analyser tel ou tel concept, mais bien plutôt de caractériser l'*attitude* philosophique de Kant, le geste philosophique qu'il effectue dans sa réflexion sur la société.

En effet, il nous semble que ce qui intéresse Kant, ce n'est pas vraiment une tradition philosophique qui de Platon à Rousseau penserait la société (quelle soit politique ou non) comme un concept. Bien au contraire, la société, chez Kant, ne forme pas un concept. De par un usage lâche des notions de société et de communauté d'une part, et de par un débordement constant des notions par le phénomène social décrit d'autre part, il apparaît que la société ne peut prétendre au statut de concept qui suppose une certaine unité.

Cette absence de réflexion systématique et conceptuelle sur la société dans la philosophie kantienne est d'autant plus étonnante que la société comme sujet de réflexion apparaît dans bien des textes de Kant, depuis les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* en 1764 jusqu'à la *Métaphysique des mœurs* en 1797. Pour ainsi dire, la société traverse l'ensemble de l'œuvre de Kant sans que celui-ci n'opère de réflexion systématique et transversale sur la société.

Afin d'expliquer cette absence nous voudrions ici proposer une hypothèse. Si la société ne peut prétendre au statut de concept chez Kant, c'est peut-être parce

qu'avant de la comprendre comme un objet de réflexion philosophique, Kant la saisit comme une réalité à observer dans son actualité. Ce qu'il faut alors penser, ce n'est pas la société comprise comme un concept anhistorique, mais bien la spécificité de la société contemporaine, la société dans laquelle nous vivons. À la société abstraite telle que la considère une certaine tradition philosophique, Kant opposerait une pensée concrète de la société dans son actualité.

Cette attention à l'actualité et à l'événement, c'est justement ce que Foucault croit déceler dans la réflexion kantienne sur l'histoire et dans l'attitude de Kant par rapport à l'histoire. En effet, dans ses cours au Collège de France repris dans deux textes de 1984, tous deux intitulés « Qu'est-ce que les Lumières ? »¹, Foucault propose une lecture audacieuse de l'opuscule de Kant « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? » publié deux siècles auparavant.

Dans un contexte philosophique encore marqué par la dialectique hégélienne, et son avatar marxiste, qui soulignent unilatéralement l'importance du processus orienté téléologiquement dans le déroulement historique, Foucault va chercher à mettre en avant le concept d'événement². Il s'agit pour Foucault de sceller ici une alliance avec Kant pour montrer que l'on peut penser le présent sans le subordonner immédiatement à un *telos* ainsi que le fait Hegel et les hégéliens à sa suite. D'un mot, dans la philosophie de l'histoire, Foucault va ici faire jouer Kant contre Hegel³.

Pour Foucault, l'interrogation originale que porte Kant à l'égard du présent, dans l'opuscule sur les Lumières, le problème qu'il cherche à résoudre, est celui de la différence introduite par le présent : « quelle différence aujourd'hui introduit-il par

1 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 4, n° 339 : « Qu'est ce que les Lumières ? » ; n° 351 « Qu'est ce que les Lumières ? ». Par la suite nous renverrons directement au numéro de l'article dans les *Dits et écrits*.

2 Nous remercions Bertrand Binoche pour ses précieuses indications sur ce point. Voir également BINOCHÉ, Bertrand, *La raison sans l'histoire. Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, Chap. XVI.

3 Voir SALAÜN, Franck, *L'autorité du discours. Recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, Paris, Champion, 2010, p. 139. Nous remercions Bertrand Binoche de nous avoir signalé ce texte.

rapport à hier ? »¹ Cette problématique, introduite par Kant selon Foucault – celle d'une philosophie de l'actualité « qui ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur »² mais qui « cherche une différence »³ dans ce présent lui-même – engage non seulement la réflexion philosophique, mais encore l'attitude du philosophe. Cette attitude, ce que Foucault appelle « l'attitude de modernité »⁴, c'est une discontinuité temporelle qui « consiste à ressaisir quelque chose d'éternel qui n'est pas au-delà de l'instant présent, ni derrière lui, mais en lui »⁵.

Dès lors la réponse à la question « qu'est-ce que les Lumières ? » est double. D'une part, « *les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité* »⁶, d'autre part, si on lit Kant avec Foucault, l'*Aufklärung* est une *attitude* de modernité qui consiste à interroger le présent.

b) La Révolution française et la philosophie de l'actualité

Or, quel est le présent que doit en premier lieu interroger Kant ? Quel est l'événement auquel est confronté Kant et qu'il doit penser dans son actualité ? C'est événement c'est, bien sûr, la Révolution française, qui est d'ailleurs devenue par la suite et pour Foucault l'archétype même de l'événement compris comme surgissement irréductible au processus historique.

En effet, ainsi que le relève Foucault, la seconde section du *Conflit des facultés* interroge l'événement de la Révolution française. Kant cherche alors un événement qui prouverait « cette tendance morale de l'espèce humaine »⁷, et qui permettrait donc de justifier une conception progressiste de l'histoire contre les

1 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, op. cit., n° 339, p. 564.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 *Ibidem*, p. 568.

5 *Ibidem*, p. 569.

6 *Lumières*, p. 209, (AK, VIII, 35).

7 *Conflit*, II^e section, 6, p. 894, (AK, VII, 85).

conceptions terroriste¹, eudémoniste² et abdétérliste³ dont Kant propose la typologie. Cet événement ne doit pourtant pas être une cause véritablement déterminante du progrès, mais il doit indiquer « d'une manière indéterminée quant au temps »⁴ l'existence d'une cause de ce progrès dont l'espèce humaine, par l'exercice de sa liberté, serait l'auteur.

Or cet événement il se manifeste par la Révolution sans se confondre avec elle. En effet, la Révolution est susceptible d'échouer quant à son but, ou d'être progressivement déclassée dans l'histoire. Pourtant, ce qui est éternel dans la Révolution, ce qui ne peut souffrir d'être oublié, c'est « la façon de penser des spectateurs qui se trahit *publiquement* à l'occasion de ce jeu des grands bouleversements »⁵. L'universalité et le désintéressement manifestes dans la réaction du public au spectacle de la Révolution – qui « confine à l'enthousiasme »⁶ – prouvent ainsi selon Kant, « une disposition morale de l'humanité »⁷ et par conséquent la possibilité du progrès dans l'histoire. Ainsi, c'est parce que la Révolution, en tant qu'événement, présente des caractéristiques bien particulières que Kant s'y intéresse comme l'explique Foucault :

La révolution comme spectacle [...] est un « *signe rememorativum* », car elle révèle cette disposition présente dès l'origine ; c'est un « *signum demonstrativum* », parce qu'elle montre l'efficacité présente de cette disposition ; et c'est aussi un « *signum pronosticum* », car s'il y a bien des résultats de la révolution qui peuvent être remis en question, on ne peut pas oublier la disposition qui s'est révélée à travers elle⁸.

1 La conception terroriste de l'histoire considère que l'espèce humaine est en « continuelle *régression* vers le pire » mais elle est intenable et s'annule d'elle-même dans un retournement final. Voir *Conflit*, II^e section, 3, p. 890, (AK, VII, 81).

2 La conception eudémoniste de l'histoire considère que l'espèce humaine est en « *progrès* constant vers le mieux quant à sa destination morale » mais pêche par excès d'optimisme. Voir *Conflit*, II^e section, 3, p. 890-891, (AK, VII, 81-82).

3 L'hypothèse de l'abdétérisme considère que l'espèce humaine est en « éternelle *stagnation* ». Kant réfute cette hypothèse en se plaçant du point de vue pragmatique qui refuse que l'histoire soit « un simple jeu de marionnettes » dans lequel la nature se joue de l'homme et qui perd toute signification. Voir *Conflit*, II^e section, 3, p. 890-891, (AK, VII, 81-82).

4 *Conflit*, II^e section, 5, p. 894, (AK, VII, 84).

5 *Conflit*, II^e section, 5, p. 894, (AK, VII, 84).

6 *Conflit*, II^e section, 6, p. 895, (AK, VII, 85).

7 *Conflit*, II^e section, 6, p. 895, (AK, VII, 85).

8 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, op. cit., n° 351, p. 685.

Pourtant, il faut bien se garder de confondre l'événement qui révèle la disposition morale et la Révolution elle-même. En effet, c'est moins dans la Révolution que dans les réactions qu'elle provoque chez les spectateurs que Kant trouve l'événement qui justifie une conception progressiste de l'histoire. Si Foucault laisse parfois à penser que l'événement cherché par Kant est la Révolution elle-même, il faut, avec Arendt¹, réaffirmer que c'est ici le point de vue du spectateur et non de l'acteur qui est prépondérant. L'enthousiasme que provoque la Révolution chez le spectateur, que celui-ci manifeste à ses risques et périls, c'est-à-dire de manière désintéressée et universelle, tel est l'événement qui prouve cette disposition morale de l'humanité. En fait, Kant semble ici manifester un enthousiasme de second degré, un enthousiasme proprement philosophique provoqué par l'enthousiasme politique qui se manifeste à l'égard de la Révolution.

Dès lors, nous pouvons affirmer, avec Foucault, que Kant, par l'attention qu'il porte tant à l'égard de l'événement révolutionnaire qu'à l'égard des réactions publiques qu'il produit, présente cette « attitude de modernité » qui consiste en une interrogation du présent comme présent et donc différent par rapport au passé. En effet, ainsi que le relève Kant, la Révolution et les réactions qu'elle suscite, apportent quelque chose de nouveau, d'inédit dans l'histoire, et dans la philosophie de l'histoire puisque ces événements permettent d'en justifier une conception progressiste. Par conséquent, en suivant Foucault, nous pourrions comprendre que Kant interroge l'*Aufklärung* dans sa « pure actualité »². Par conséquent le projet foucauldien de « philosophie de l'actualité » pourrait se revendiquer du projet critique kantien.

c) Vers une ontologie du présent social

Faisons un pas de plus. En effet, Foucault ne nous invite pas seulement à penser une philosophie de l'actualité, mais bien une ontologie du présent. Si nous ne

1 Voir ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op. cit., p. 77.

2 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, op. cit., n° 339, p. 564.

repreons pas exactement les définitions¹ et les méthodes que Foucault assigne à cette démarche², nous tentons néanmoins de prendre Foucault au mot. Une ontologie du présent, que cela peut-il bien signifier ? C'est d'abord l'étude *du présent* en tant qu'il est doté d'une spécificité ontologique qui le rend différent du passé. C'est également l'étude *par le présent*, c'est-à-dire suivant une attitude de modernité qui pose la question du présent.

Or, il nous semble que la réflexion kantienne sur la société peut être, du moins dans une certaine mesure, envisagée sous cette catégorie de l'ontologie du présent. En effet, Kant paraît moins s'intéresser à la société comme concept que comme phénomène empirique qui déborde toujours son concept. Plus encore, Kant semble se livrer à « une ontologie du présent, une ontologie de nous-mêmes »³ en tant que nous appartenons à ces sociétés modernes. Nous usons ici de la thèse de Foucault que pour mieux la déborder et la tester, comme une hypothèse, dans le domaine de la réflexion kantienne sur la société. La thèse foucauldienne sert ainsi de piste de lecture. Nous pourrions alors comprendre la réflexion de Kant sur la société comme une tentative pour comprendre la société dans son présent, c'est-à-dire dans la spécificité qu'elle manifeste à l'instant de son étude. Kant mènerait ainsi une étude de nos sociétés dans leur contemporanéité.

Kant relève d'ailleurs les difficultés épistémologiques propres à toute tentative de réflexion sur le social dans son actualité, et en particulier à toute observation empirique de l'homme. En effet, dans la préface à son *Anthropologie*, Kant met en évidence trois obstacles majeurs, « attachés à la nature humaine elle-même »⁴, qui s'opposent à toute tentative de constitution d'un savoir anthropologique. D'abord, pour

1 Les définitions de cette entreprise foucauldienne consiste le plus souvent en des formules déconcertantes telles que « ontologie critique de nous-mêmes » (*Ibidem*, p. 577), « ontologie du présent », « ontologie de nous-mêmes », « ontologie de l'actualité » (FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, op. cit., n° 351, p. 687-688). Voir SALAÛN, Franck, *L'autorité du discours. Recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, op. cit., p. 135-136.

2 Voir FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, op. cit., n° 339, p. 577-578.

3 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, op. cit., n° 351, p. 687.

4 *Anthropologie*, Préface, p. 940, (AK, VII, 120).

l'observation externe, c'est-à-dire pour l'observation de l'homme par un observateur extérieur, la difficulté première est la modification de l'objet d'étude du fait même de l'observation, car l'homme, dès qu'il se sent observé, se dissimule sous des faux-semblants de sorte qu'on ne peut le connaître tel qu'il est. C'est ce que l'ethnologie appellera bientôt un biais d'observation. Ensuite, pour l'observation interne, de l'homme par lui-même, il est difficile de s'observer en action⁵, car « si les ressorts sont en action, il ne s'observe pas, et s'il s'observe, les ressorts sont au repos »⁶. Enfin, pour l'observation aussi bien interne qu'externe, il est peu aisé de saisir la nature de l'homme car nous n'avons jamais affaire à l'homme nu⁷, mais à des hommes déterminés par « les circonstances de lieu et de temps »⁸. C'est donc seulement une « seconde nature »⁹ de l'homme qui nous est donnée à voir, jamais sa nature première, et c'est pourquoi il est « très difficile à l'anthropologie de s'élever au rang de science formelle »¹⁰.

Ces remarques épistémologiques nous paraissent ici décisives. En effet, elles révèlent l'attention que porte Kant au problème de l'observation empirique de l'homme. Or, cette attention peut ici justifier l'hypothèse foucauldienne. En effet, comment s'interroger sur le présent comme présent sans observation du présent ? Bien que Kant n'ait pas fait œuvre d'ethnographe, il n'empêche qu'il manifeste un intérêt pour l'observation empirique et les difficultés qui lui sont propres.

Nous pouvons alors tester l'hypothèse que nous avons formulée avec Foucault selon laquelle la réflexion de Kant sur la société peut être pensée sous la catégorie de l'ontologie du présent. L'autonomie qu'il accorde au social d'une part, la perte du

5 Cette difficulté de l'observation du sujet par lui-même est également manifeste dans le projet autobiographique de Rousseau, en particulier au début des *Rêveries d'un promeneur solitaire* et dans la polémique littéraire qu'il engage à distance avec Montaigne. Voir ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire* (1776-1778), dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. 1, p. 1001.

6 *Anthropologie*, Préface, p. 941, (AK, VII, 121).

7 L'homme nu, c'est d'ailleurs ce que n'a de cesse de chercher l'ethnologie comme le rappelle le beau titre du quatrième tome des *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss. Voir LÉVI-STRAUSS, Claude, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1997.

8 *Anthropologie*, Préface, p. 941, (AK, VII, 121).

9 *Anthropologie*, Préface, p. 941, (AK, VII, 121).

10 *Anthropologie*, Préface, p. 941, (AK, VII, 121).

caractère d'évidence du lien social d'autre part, nous semblent ici les points décisifs de la réflexion kantienne sur la société qui étayaient cette hypothèse.

2/ L'autonomie du social

a) Le social et le politique : le problème de la société civile

Si nous suivons Foucault et tentons d'interpréter la philosophie kantienne comme une ontologie du présent, nous nous devons d'abord examiner le statut qu'accorde Kant à la société. En effet, alors que l'émergence d'une sphère économique autonome met en évidence une différenciation du social et du politique et, que d'autre part, le social s'affirme contre le politique sous sa forme monarchique absolue au moment de la Révolution française, il semble que la réflexion de Kant se fait l'écho de ce présent par une distinction nette du social et du politique.

C'est ce point original de la réflexion kantienne – déjà soulevé¹ de manière succincte – que nous voudrions examiner, à savoir l'idée d'une distinction nette entre le social et le politique qui permet de penser la société de manière autonome, en supposant que cette contribution de la philosophie de Kant est le signe d'une attention toute particulière à son présent.

La distinction entre social et politique est nette dans la philosophie de Kant. Il est catégorique sur ce point dans la *Doctrine du droit*, dès la division de la doctrine du droit, où il affirme clairement que « l'état de nature ne s'oppose pas à l'état social mais à l'état civil »² et par conséquent que l'état civil n'est pas identique à l'état social. Kant maintient en effet la possibilité de l'existence de sociétés à l'état de nature³, bien que ces sociétés ne soient pas des sociétés civiles, mais des « sociétés naturelles »⁴. Soulignons avec quelle insistance Kant affirme cette distinction capitale entre le juridico-politique et le social. Ainsi il l'affirme de nouveau avec force au paragraphe

1 Voir *supra*, p. 21 et *supra*, p. 24

2 *DD*, Division de la doctrine du droit, C, p. 493, (AK, VI, 242).

3 Voir *DD*, Division de la doctrine du droit, C, p. 493, (AK, VI, 242).

4 Nous empruntons cette expression à Alain Renaut. Voir RENAUT, Alain, Présentation de la *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 35.

41 de la *Doctrine du droit* déjà cité :

L'état non juridique, c'est-à-dire celui dans lequel il n'y a pas de justice distributive, s'appelle état *de nature* (*status naturalis*). L'état qui lui est opposé et qui pourrait être dit artificiel (*status artificialis*) n'est pas (comme le pense *Achenwall*) l'état *social*, mais l'état *civil* (*status civilis*) d'une société soumise à une justice distributive ; car même dans l'état de nature, il peut avoir des sociétés légales (par exemples des sociétés conjugales, paternelles, domestiques en général, et toutes celles qu'on voudra)¹.

Ce qui est décisif ici, c'est que Kant pense le social dans son autonomie vis-à-vis du juridico-politique (le civil). Dès lors, Kant fonde la distinction moderne entre société et politique², dégageant par ce geste un espace qu'allaient progressivement s'approprier les sciences humaines véritablement sociales. Si cette distinction est revendiquée par Kant de manière appuyée, elle semble néanmoins s'effacer dans la société civile. En effet, il apparaît que dans les textes de Kant, les termes de « société civile » et d'« État » sont équivalents³. Par exemple, il écrit ainsi :

Les membres d'une telle société (*societas civilis*) c'est-à-dire d'un État, unifiés en vue de légiférer, s'appellent citoyens (*cives*)⁴.

Dès lors, pouvons-nous maintenir l'hypothèse d'une autonomie du social ? Ne devons-nous pas plutôt comprendre que la société doit se fondre dans l'État et qu'en ce sens elle n'est pas autonome mais subordonnée au juridico-politique ?

b) Société naturelle et société civile : une question de droit

Pour maintenir l'autonomie du social il faut ici faire remarquer que même si nous acceptons que « l'État » et « la société civile » soient une seule et même chose,

1 *DD*, §41, p. 572-573, (AK, VI, 306).

2 Cette interprétation est confirmée par Kervégan et Renaut. Voir KERVÉGAN, Jean-François, « Ce qui fait société », art. cit., p. 6 ; RENAUT, Alain, Présentation de la *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 35. Arendt remarque également cette distinction entre le politique et le social. Voir ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op. cit., p. 25.

3 Voir RENAUT, Alain, Présentation de la *Métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 35.

4 *DD*, §46, p. 579, (AK, VI, 314).

la société civile ne serait pas le tout de la société. D'abord nous pouvons reprendre la distinction déjà évoquée¹ entre peuple juridique et peuple empirique, de sorte que si le premier forme une nation et le second la plèbe, la société est nécessairement la réunion des deux. Par conséquent la société dans sa totalité n'est aucunement réductible à la société civile.

Par ailleurs, il faut considérer la distinction que tente de justifier Kant entre citoyen actif et citoyen passif. En effet, selon Kant, pour être véritablement citoyen, c'est-à-dire pour être un citoyen actif disposant du droit de vote – car « seule la capacité de vote constitue la qualité de citoyen »² – il faut non seulement « la *liberté* légitime de n'obéir à aucune autre loi que celle à laquelle chacun a donné son accord »³, « l'*égalité* civile »⁴ mais encore « l'*indépendance* civile »⁵. Or, cette indépendance civile pour Kant est incompatible avec une dépendance économique. Dès lors, le serviteur, le commis d'un marchand, ou les femmes, sont autant d'exemples d'individus qui, ne pouvant « entretenir [leur] existence par [leur activité propre] »⁶, n'ont pas droit au statut de citoyen actif. Plus précisément, pour être un citoyen actif, il faut être « *son propre maître* »⁷, c'est-à-dire posséder une propriété. Si le fondement de la distinction entre citoyen actif et citoyen passif est discutable⁸, et si d'ailleurs Kant semble éprouver des difficultés à la fonder en raison⁹, il faut néanmoins remarquer qu'il n'est pas certain que le citoyen passif soit un membre de la société civile, ainsi qu'en atteste la contradiction que relève Kant entre le concept de citoyen actif et le concept de citoyen en général¹⁰. Kant peut ainsi affirmer que les

1 Voir *supra*, p. 27.

2 *DD*, §46, p. 579, (AK, VI, 314).

3 *DD*, §46, p. 579, (AK, VI, 314).

4 *DD*, §46, p. 579, (AK, VI, 314).

5 *DD*, §46, p. 579, (AK, VI, 314).

6 *DD*, §46, p. 579, (AK, VI, 314).

7 *Théorie et pratique*, II, p. 276, (AK, VIII, 295).

8 Voir la note de Joëlle et Olivier Masson dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », t. 2, p. 1435.

9 Kant n'ignore d'ailleurs pas ces difficultés. Voir *Théorie et pratique*, II, note p. 276, (AK, VIII, 295). Voir également la fin de la Remarque dans *DD*, §46, Remarque, p. 578, (AK, VI, 314). Voir enfin la note de Luc Ferry dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », t. 2, p. 1391.

10 *DD*, §46, Remarque, p. 579, (AK, VI, 314).

citoyens passifs, bien qu'il puissent « passer de cet état passif à l'état actif »¹, c'est-à-dire sortir de la minorité politique, ne sont avant cet acte que des « simples consorts de l'État »² mais non des citoyens au sens plein. Dès lors, il serait de nouveau possible d'envisager que la société civile n'est pas le tout de la société dans la mesure où celle-ci comprend, outre les citoyens actifs, des citoyens passifs.

Néanmoins dans la mesure où les citoyens passifs sont tout de même des *citoyens*, et qu'ils appartiennent donc à l'État, il vaut mieux continuer de les considérer comme des membres de la société civile. Pour passer outre cette difficulté nous proposons ici de comprendre la société comme un ensemble qui comprend en son sein un sous-ensemble, l'État (ou la société civile), qui lui-même comprend le sous-ensemble des citoyens actifs. Ce schéma de la société ne résout toutefois pas toutes les difficultés car il oblige à penser la société de manière statique et non dynamique alors même que ces ensembles et sous-ensembles évoluent. Ainsi le peuple juridique tend à intégrer le peuple empirique dans sa totalité tandis que des membres de la société civile qui sont des citoyens passifs peuvent également devenir actifs.

Si la distinction entre citoyen actif et citoyen passif est donc insuffisante pour différencier le social du politique, il est néanmoins une voie plus déterminante pour fonder la différenciation entre la société naturelle et la société civile et ainsi penser le social dans son autonomie. Cette voie, c'est celle du droit³. En effet, ce qui distingue le plus nettement la société naturelle de la société civile, c'est la forme du droit. Tandis que le droit est privé dans la société naturelle, il est public dans la société civile⁴. Ainsi, puisque la transformation du droit privé en droit public détermine l'entrée dans la société civile, c'est cette distinction entre droit privé et droit public qui fonde la différenciation de la société naturelle et de la société civile.

1 DD, §46, p. 580, (AK, VI, 315).

2 DD, §46, p. 580, (AK, VI, 315).

3 Voir RENAUT, Alain, Présentation de la *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 35.

4 Voir DD, §41, p. 573, (AK, VI, 306).

Dès lors, le social peut être considéré comme autonome au regard du politique dans la mesure où il excède le domaine du droit public. D'ailleurs, si nous suivons la division établie par la *Doctrine du droit*, il apparaît que la société domestique, si elle est légale n'est pas civile¹. Dès lors subsiste toujours, même dans un État juridico-politique accompli, le social dans son autonomie sous la forme de la société domestique, de la famille. Notons alors que l'autonomie du social se fonde alors sur une forme de naturalité car la société domestique est comparable à une société à l'état de nature. Néanmoins cette naturalité ne signifie pas l'absence de lois, mais seulement l'absence de lois publiques.

c) Kant et la conception moderne de la société civile

Ce qui est ici difficile à entendre, c'est que tout en acceptant l'opposition construite en particulier par les Lumières anglaises et écossaises² entre société et État, Kant maintient un lexique traditionnel selon lequel l'État et la société civile sont une seule et même entité³. Or, un tel lexique rend inintelligible l'opposition entre société civile et État, telle qu'elle est mise au jour par l'économie politique naissante et selon laquelle la société civile est autonome relativement à l'État dans la mesure où celle-ci « possède des lois socio-économiques différentes des lois politico-juridiques instituées par l'État »⁴.

En effet, tout comme Mandeville⁵ et Smith⁶ notamment font droit à un concept de société civile profondément renouvelé et finalement émancipé du concept d'État, Kant distingue la société de l'État tout en réservant au domaine politique

1 DD, §22-§30, p. 534-544, (AK, VI, 276-283).

2 Voir FERGUSON, Adam, *Essai sur l'histoire de la société civile* (1767), trad. Claude Gautier, Paris, Presses universitaires de France, 1992 ; MANDEVILLE, Bernard, *La fable des abeilles : ou les vices privés font le bien public* (1705-1729), trad. Lucien et Paulet Carrière, Paris, Vrin, 1974 ; SMITH, Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), trad. Paulette Taieb, Paris, Presses universitaires de France, 1995, 4 vol. Voir également GAUTIER, Claude, *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises : Hume, Smith, Ferguson*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

3 Voir KERVÉGAN, Jean-François, « Ce qui fait société », art. cit., p. 6.

4 BIZIOU, Michaël, « De la société civile à la société civile mondiale », *Cités*, 2004/1 n° 17, p. 18.

5 Voir MANDEVILLE, Bernard, *La fable des abeilles : ou les vices privés font le bien public*, op. cit., Préface, p. 23.

6 Voir SMITH, Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, op. cit.

l'application du concept de société civile. Contemporain de l'émergence d'un champ économique autonome et indépendant du contrôle de l'État, Kant se situe ainsi à une charnière historique au sein de la tradition de la philosophie politique. Par l'usage du lexique, Kant appartient ainsi à la tradition classique et jusnaturaliste qui oppose la société civile à l'état de nature, tandis que par l'innovation qu'il apporte en distinguant clairement la société de l'État, Kant semble plus proche de Hegel et de nos conceptions modernes du politique qui opposent la société civile, non pas à l'état de nature, mais à l'État.

Sur ce point, l'histoire généalogique du concept de société civile entreprise par Colas est symptomatique¹. En effet, bien que Colas mette bien évidence les jeux d'opposition différents qui opèrent, entre société civile et état de nature à l'âge classique, entre société civile et État à l'époque moderne, il peine néanmoins à situer Kant dans ce tableau historique. Si Colas voit ainsi clairement que le terme opposé à la société civile n'est pas le même chez Hobbes (où la société civile s'oppose à l'état de nature) et chez Hegel (où la société civile s'oppose à l'État), il ne parvient pas à mettre en évidence que cette transition a notamment été rendue possible par la contribution de Kant, qui tout en maintenant la signification classique du lexique, introduit l'opposition entre le social et le politique.

Kant est donc un auteur charnière – ou à la charnière – de la philosophie politique. Ainsi que le remarque justement Renaut, la réflexion de Kant « correspond au moment de transition entre les théories du droit naturel et les théories politiques »². De manière schématique : avant Kant, les théories du droit naturel cherchaient à résoudre le problème de la souveraineté politique (par une solution contractualiste ou jusnaturaliste) ; après Kant, les théories politiques chercheront à résoudre le problème de l'articulation de la société civile et de l'État³.

Ainsi, la prise en considération du phénomène contemporain à Kant qu'est

1 Voir COLAS, Dominique, *Le Glaive et le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1992, p. 29.

2 RENAUT, Alain, Présentation de la *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 36-37.

l'émergence d'une société que nous appelons aujourd'hui civile, comprise comme domaine autonome du juridique et du politique, nous semble un point majeur à créditer à la philosophie politique kantienne.

En ce sens, la réflexion de Kant se nourrit indiscutablement d'une attention au présent, à son présent, au sein duquel s'affirme une société qui s'émancipe de l'emprise juridico-politique. Par conséquent, la réflexion de Kant participe ici d'une ontologie du présent en ce qu'il saisit la spécificité de nos sociétés contemporaines en tant qu'elles s'autonomisent par rapport au politique.

3/ Le lien social comme problème dans une société « complexe »

a) Le problème du lien social

Cette autonomisation du social à l'égard du politique, et dont la réflexion de Kant se fait l'écho, provoque une difficulté majeure pour comprendre le lien social. En effet, l'individu qui appartient à une société ne peut plus être immédiatement identifié au citoyen qui participe à la vie politique. Le *Bürger* en gagnant son autonomie économique de bourgeois perd – pour partie – sa dimension politique de citoyen. Or cette perte est problématique en ce qu'elle manifeste un manque et un déficit d'intelligibilité. Comment comprendre alors ce qui fait société et la nature du lien social si le politique n'est plus premier ? Comment se fait-il que nous vivions dans la même société alors même que le politique, l'État, a perdu son caractère unifiant ? Qu'est-ce qui peut encore expliquer l'unité du monde social ?

Si Kant ne pose évidemment pas la question en ces termes, il porte néanmoins cette interrogation. En effet, dans la sociologie kantienne, le lien social perd son caractère d'évidence. Le politique n'est ni le fondement ni la fin du social et c'est pourquoi il ne peut plus unifier le social.

3 Renaut distingue trois modalités d'articulation de la société et de l'État qui correspondent aux trois théories politiques dominantes depuis le XIX^e siècle : le socialisme étatique, l'anarchisme et le libéralisme. Voir RENAUT, Alain, Présentation de la *Métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 36.

Le concept kantien d'insociable sociabilité est de ce point de vue symptomatique. Il faut bien voir que ce concept – éminemment problématique¹ – n'est pas introduit sans nécessité mais qu'il répond à un problème, ou plutôt, à deux problèmes. D'abord il permet à Kant de penser la réalisation de l'humanité dans l'histoire à travers la société. Il répond ainsi à un problème historique dans une perspective téléologique. Ensuite, il permet à Kant de penser l'origine du social et de son unité. Or ce qui apparaît, c'est que le social n'est pas le résultat d'un acte politique. Ce n'est pas l'acte de la constitution politique qui fait que la société est une société. Ce qui fait alors l'unité du social, c'est l'antagonisme de l'insociable sociabilité.

Pour autant la solution kantienne est elle-même, sinon aporétique, du moins paradoxale. En effet, l'insociabilité qui se manifeste par la cupidité, l'ambition et la soif de domination² ne peut exister qu'en société, et ne peut donc pas expliquer l'émergence de la société et l'unité du social. Dès lors il faudrait comprendre que la sociabilité pousse à entrer en société, mais que l'insociabilité, passion seconde, refrènerait la sociabilité. Par conséquent, plus rien ne garantit l'unité du social car l'insociabilité « menace sans cesse de scinder cette société »³.

Néanmoins, quand bien même la solution qu'apporte Kant dans l'« Idée d'une histoire universelle » serait elle-même problématique, ce qui nous semble le plus pertinent, c'est que Kant signale le lieu du problème. Il pointe ainsi un problème majeur dans nos sociétés contemporaines, à savoir l'incertitude et la fragilité du lien social.

Or, ce problème du lien social, nous n'en sommes pas encore sorti. C'est véritablement un problème de notre modernité que pointe justement Kant et que reprendra la sociologie, en particulier Durkheim⁴ et Simmel. À titre d'exemple, il est

1 Voir *supra*, p. 40.

2 *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 21).

3 *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 21).

4 Durkheim pense ainsi le lien social selon deux modèles : la solidarité mécanique qui se manifeste davantage des les sociétés traditionnelles et la solidarité organique à l'œuvre dans les sociétés différenciées. Voir DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social* (1893), Paris, Presses universitaires de France, 2013.

intéressant de constater que ce dernier semble encore le plus proche de Kant dans son analyse du lien social¹. En effet, dans sa *Philosophie de la mode*, Simmel pense la manifestation du lien social dans le phénomène de la mode de manière analogue à l'insociable sociabilité kantienne. En effet, selon Simmel, la mode n'existe que par l'antagonisme de l'imitation (proche de la sociabilité kantienne) qui permet l'intégration dans la société d'une part et de la distinction (analogue à l'insociabilité) qui permet la singularisation d'autre part. Il écrit ainsi :

La réunion des deux tendances sociales, le besoin d'intégration d'une part et le besoin de singularisation d'autre part, est nécessaire à l'apparition de la mode².

Dès lors, la reprise par Simmel du problème kantien, nous permet de réaffirmer la modernité de la réflexion kantienne sur la société en ce qu'il pointe le problème de l'ontologie du lien social. En ce sens, l'entreprise kantienne participe d'une ontologie du présent dans la mesure où elle thématise le problème de l'essence – ou plutôt de l'absence d'essence – du lien social dans nos sociétés contemporaines.

b) La « complexité » du social

Il faut à présent adopter une démarche critique pour comprendre comment un tel problème peut émerger dans la pensée kantienne. Quelles sont les conditions de possibilité de l'apparition du problème du lien social ? Comment le lien social peut-il faire problème ?

Ce sont d'abord des conditions historiques et matérielles particulières qui préparent l'émergence de ce problème. En effet, la bourgeoisie économique qui s'affirme progressivement au XVIII^e siècle oblige à penser une autonomisation du social par rapport au politique. D'ailleurs, fait justement remarquer Kervégan³, c'est en Grande-Bretagne dont l'économie est plus précocement ouverte et capitaliste, que

1 La source kantienne de la pensée de Simmel est manifeste. Il publie en effet un ouvrage consacré à Kant tandis que son article sur le problème de la possibilité de société est une étude qui suit la méthode critique. Voir SIMMEL, Georg, *Kant et Goethe. Contributions à l'histoire de la pensée moderne* (1906), trad. Pierre Rusch Paris, Gallimard, 2005 et SIMMEL, Georg, « Digression sur le problème : comment la société est-elle possible ? », art. cit..

2 SIMMEL, Georg, *Philosophie de la mode* (1905), trad. Arthur Lochmann, Paris, Allia, 2013, p. 19.

3 Voir KERVÉGAN, Jean-François, « Ce qui fait société », art. cit., p. 4.

naît d'abord l'idée d'une autonomie du social¹ et la conceptualisation de la société civile comme sphère autonome du politique, dans la séparation qui s'opère entre *society* et *government*. C'est donc au moment où le monde – que l'on a peine à qualifier de social – éclate en différentes sphères (économique, politique, juridique, etc...) que se cristallise le problème du lien social.

Cet éclatement du social met ainsi en évidence la fragilité du lien social puisque « l'adhésion à un modèle politique (la *polis* grecque, l'État-« Léviathan » de Hobbes) ou à un système de convictions religieuses »² n'est plus à même de fournir le substrat du lien social et d'assurer l'unité du social.

Dès lors, il apparaît que Kant, par l'attention qu'il porte au lien social considéré comme problème se doit de faire fond sur ce que nous pouvons appeler avec Luhmann³, la complexité du social. En ce sens, et bien que de manière seulement implicite, Kant pointe du doigt la spécificité ontologique de nos sociétés contemporaines : leur unité n'est pas donnée mais résulte des interactions entre des sphères autonomes et plus ou moins étrangères les unes des autres. Ainsi que l'explique Luhmann, nos sociétés sont complexes car fonctionnellement différenciées :

On peut décrire une société comme fonctionnellement différenciée à partir du moment où elle forme ses sous-systèmes principaux dans la perspective de problèmes spécifiques qui devront dès lors être résolus dans le cadre de chaque système correspondant. Cela implique de renoncer à une hiérarchie fixe des fonction [...]. À la place d'une telle hiérarchie [...], il convient alors d'instituer la règle selon laquelle chaque système accorde le primat à sa propre fonction et qu'il considère dès lors les autres systèmes fonctionnels – et en l'occurrence la société tout entière – comme son environnement⁴.

1 Voir GAUTIER, Claude, *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises : Hume, Smith, Ferguson, op. cit.*

2 Voir KERVÉGAN, Jean-François, « Ce qui fait société », art. cit., p. 1.

3 Voir LUHMANN, Niklas, *Politique et complexité* (1987), trad. Jacob Schmutz, Paris, Le Cerf, 1999.

4 *Ibidem*, p. 43-44, cité par KERVÉGAN, Jean-François, « Ce qui fait société », art. cit., p. 12.

S'il est évident que Kant n'a pas en vue une telle différenciation fonctionnelle de la société, qu'il ne peut d'ailleurs avoir en vue une telle différenciation tant celle-ci n'appartient pas à son horizon historique, il est néanmoins possible de souligner que Kant, en posant le lien social comme problème, fait fond sur une différenciation du social qui bien qu'encore limitée est néanmoins manifeste, en particulier dans le domaine économique. Il est donc possible d'interpréter la réflexion kantienne comme une tentative pour comprendre le social dans son actualité, et la philosophie kantienne comme une ébauche d'ontologie du présent, et plus précisément de nos sociétés dans leur modernité.

4/ Les limites de l'ontologie kantienne du présent

a) Philosophie de l'actualité ou herméneutique historique

Avec Foucault, nous avons tenté de lire la réflexion de Kant sur la société comme une philosophie de l'actualité, comme une ontologie de la société dans son présent. Au-delà même du projet foucauldien nous avons essayé de donner un contenu à l'ontologie du présent que propose Foucault à partir de Kant. Ainsi, l'autonomie accordée à la société, et la position du problème moderne du lien social dans nos sociétés « complexes » ou différenciées, nous semblent deux points majeurs de la pensée kantienne qui peuvent nourrir le projet d'une ontologie de notre présent social.

Pour autant la réflexion kantienne sur le social peut-elle entièrement se confondre avec une entreprise qui viserait à réaliser une ontologie du présent ? Plus encore, l'attitude de Kant face à l'histoire est-elle seulement marquée par une attention à la « pure actualité »¹ ainsi que l'affirme Foucault ? Au contraire, n'est-ce pas une attitude d'espérance – focalisée sur l'avenir – qui est le propre du rapport de Kant à l'histoire ?

S'il est indéniable que Kant manifeste une attention au présent, qu'il interroge

1 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, op. cit., n° 339, p. 564.

le présent¹, le motif de cette attention demeure problématique. En effet, est-ce par souci d'effectuer une évaluation critique de notre présent – ce que soutient la thèse foucaldienne – ou par intérêt pour la réalisation à venir du cosmopolitique que Kant développe une réflexion sur le présent² ? Afin de résoudre ce problème, relisons ici non pas seulement le texte sur l'*Aufklärung*, mais également l'« Idée d'une histoire universelle » et la seconde section du *Conflit des facultés*.

A la fin de l'opuscule « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », Kant pose ainsi la question de l'actualité :

Si l'on demande maintenant : vivons-nous actuellement dans une époque éclairée ?, on doit répondre : non, mais nous vivons dans une époque de *propagation des lumières*³.

Il est d'abord manifeste que Kant inscrit ici le présent dans ce que nous sommes bien forcés d'appeler un processus, celui de la propagation des lumières. Dès lors, c'est moins l'événementialité du présent que son intégration dans une histoire processuelle qui semble motiver l'attention de Kant à son présent. Plus encore, Kant voit dans le présent « des indices précis »⁴ du succès à venir de l'*Aufklärung*. En effet, le présent, ou plus exactement la politique libérale menée par Frédéric II, semble peu à peu écarter les « obstacles s'opposant au mouvement général des lumières et à la sortie de l'homme hors de l'état de minorité »⁵ et dès lors le processus qu'est l'*Aufklärung* devrait se dérouler de façon nécessaire jusqu'à son achèvement. Kant considère donc Frédéric II comme l'*indice* (*Anzeigen*) de la réalisation des Lumières.

Relisons à présent l'« Idée d'une histoire universelle ». Dans ce texte Kant

1 Franck Salaün qui fait pourtant une lecture critique de la thèse foucaldienne, reconnaît que Kant présente une réflexion sur son temps, bien que celle-ci ne soit pas « fondamentalement différente de celles de ses homologues français ou anglais ». Voir SALAÜN, Franck, *L'autorité du discours. Recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, op. cit., p. 133.

2 Nous remercions de nouveau Bertrand Binoche pour ses précieuses indications sur ce point.

3 *Lumières*, p. 215, (AK, VIII, 40).

4 *Lumières*, p. 215, (AK, VIII, 40).

5 *Lumières*, p. 215, (AK, VIII, 40).

cherche un « fil conducteur »¹ permettant de comprendre l'histoire universelle. Or ce fil conducteur oblige Kant à penser l'histoire « selon un plan déterminé de la nature »² qui prend la forme d'une histoire processuelle depuis l'état brut de l'humanité jusqu'à la réalisation du cosmopolitique. Comment s'assurer alors que cette Idée d'une histoire universelle ne soit pas simplement une rêverie d'un visionnaire, d'un *Schwärmer*³ ? Comment s'assurer que l'idée que nous avons de l'avènement du cosmopolitique ne soit « nullement fanatique (*Schwärmerisch*) »⁴ ? C'est ici que le présent intéresse Kant, car c'est dans le présent qu'il voit des indices d'un progrès vers le cosmopolitique. Dès lors, le présent fait signe vers le futur de sorte qu'il « s'agit seulement de savoir si l'expérience nous dévoile quelque chose d'un semblable processus du dessein de la nature »⁵.

Et Kant de souligner que les relations qui se nouent entre les États constituent ainsi l'ébauche de la réalisation de l'état cosmopolitique, « les faibles indices (*die schwachen Spuren*) de son approche »⁶. Kant s'intéresse donc moins au présent en tant que tel qu'au présent en tant qu'il manifeste les signes de la réalisation du processus qui doit parvenir au cosmopolitique.

Enfin, reprenons la seconde section du *Conflit des facultés*. C'est peut-être dans ce texte que l'attitude de Kant vis-à-vis du présent est la plus lisible. En effet, dans sa tentative pour justifier une conception progressiste de l'histoire, Kant se doit de « rattacher pourtant à quelque expérience l'histoire prophétique de l'espèce humaine »⁷. Cette nécessité de trouver dans l'expérience une justification de sa conception progressiste de l'histoire motive alors son intérêt pour le présent. Ainsi Kant cherche l'événement qui « indique une propriété et une capacité de cette espèce

1 *IHU*, p. 188, (AK, VIII, 17).

2 *IHU*, p. 188-189, (AK, VIII, 18).

3 Le terme allemand de *Schwärmerei* est difficile à traduire ainsi que le relève Philonenko. Il est une raison « à l'envers », un enthousiasme (au sens péjoratif) marqué par l'affectivité. Voir PHILONENKO, Alexis, Introduction à *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Paris, Vrin, 1972, (1^{er} édition : 1959), p. 38-39.

4 *IHU*, 8^e prop., p. 200, (AK, VIII, 27).

5 *IHU*, 8^e prop., p. 200, (AK, VIII, 27).

6 *IHU*, 8^e prop., p. 201, (AK, VIII, 27).

7 *Conflit*, II^e section, 5, p. 893, (AK, VII, 84).

à être *cause* de son avancée vers le mieux »¹. Plus précisément, et d'ailleurs Foucault ne l'ignore pas², Kant recherche « *un signe historique* »³ (*Geschichtszeichen*) permettant de prouver cette « tendance de l'espèce humaine considérée en *totalité* »⁴. La réaction publique d'enthousiasme est ainsi « la manifestation de la nature morale de l'humanité »⁵ et le signe « que la raison pratique, sous sa forme juridique peut se réaliser dans l'histoire »⁶.

Dès lors, il est clair que le regard de Kant ne se porte sur le présent que pour y chercher le signe, la trace ou l'indice du progrès de l'espèce humaine dans une histoire processuelle qui doit trouver sa fin dans le cosmopolitique. Force est ici de conclure, contre Foucault, que Kant, bien loin d'inaugurer une philosophie de l'actualité, semble bien plutôt pratiquer une « herméneutique historique »⁷ qui interroge le présent « pour essayer de déchiffrer en lui les signes annonciateurs d'un événement prochain »⁸ ainsi que l'écrit Foucault d'Augustin.

b) Discours d'autorité et autorité du discours

Nous pouvons ainsi affirmer avec Salaün que Foucault force la lecture de l'opuscule de Kant sur l'*Aufklärung* jusqu'à y voir « une question qui ne s'y trouve pas »⁹, celle du présent dans sa pure actualité. Pour autant, Foucault n'est pas sans savoir que Kant affirme une histoire processuelle qui devrait interdire toute attention à l'événement pour lui-même. La stratégie argumentative de Foucault consiste alors à isoler le texte de Kant sur l'*Aufklärung* afin de minorer l'importance de la question de

1 *Conflit*, II^e section, 5, p. 893, (AK, VII, 84).

2 Voir FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, op. cit., n° 351, p. 685.

3 *Conflit*, II^e section, 5, p. 894, (AK, VII, 84).

4 *Conflit*, II^e section, 5, p. 894, (AK, VII, 84).

5 TOSEL, André, *Kant révolutionnaire, Droit et politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p. 12. Tsel manque néanmoins que ce qui importe est moins l'événement révolutionnaire que la réaction publique.

6 *Ibid.*

7 FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, op. cit., n° 339, p. 563.

8 *Ibid.*

9 SALAÜN, Franck, *L'autorité du discours. Recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, op. cit., p. 141.

l'achèvement de l'histoire¹. Néanmoins, et Foucault le reconnaît malgré lui², même la « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? » ne peut être lue uniquement sous la catégorie de la philosophie de l'actualité car Kant considère prioritairement des *signes* historiques³.

Néanmoins, il faut bien considérer que cette thèse de Foucault sur la philosophie de Kant « s'inscrit (...) dans une entreprise de clarification de son propre travail »⁴. Dès lors, cette tentative de Foucault pour user de Kant comme d'une autorité, comme d'un garant intellectuel de sa propre philosophie, provoque nécessairement « des interférences et un brouillage »⁵, c'est-à-dire un écart entre le texte de Kant et son interprétation foucauldienne, ainsi que l'explique Salaün :

À deux cents ans de distance, Foucault rend hommage à Kant, se place sous son patronage, en même temps le trahit, le recouvre et, d'une certaine manière, prend sa place après avoir établi grâce à lui la légitimité « critique » de son propre discours⁶.

Foucault use donc, à bon droit, d'un discours d'autorité (celui de Kant) – ou plutôt informe le discours d'autorité de Kant – pour mieux affirmer l'autorité de son propre discours.

c) Du phénomène à l'idée de société

Pour autant, et paradoxalement, la thèse de Foucault, bien que largement infondée dans les textes de Kant, s'est avérée féconde pour mieux comprendre la réflexion de ce dernier sur la société. En effet, quand bien même Kant ne pratique pas une philosophie de l'actualité, sa réflexion sur la société semble d'abord pouvoir être comprise comme une ontologie du présent.

Pour expliquer ce paradoxe il faut ici envisager le statut « hybride » de la

1 Voir FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, op. cit., n° 351, p. 679.

2 Voir *Ibidem*, p. 683 et p. 685 déjà cité *supra*, p.57.

3 Les analyses pertinentes de Chartier à propos de Foucault manquent néanmoins sur ce point d'une distance critique. Chartier reprend en effet la thèse foucauldienne sans interroger les textes de Kant eux-mêmes. Voir CHARTIER, Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 148-151.

4 SALAÜN, Franck, *L'autorité du discours. Recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, op. cit., p. 141.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

société. En effet, la société est d'abord une réalité historique, un phénomène, dont Kant peut interroger le présent. En ce sens, Kant pratique une ontologie du présent qui garde d'ailleurs une actualité ainsi que nous avons tenté de le montrer. Néanmoins, Kant considère également la société dans un au-delà du présent, c'est-à-dire dans sa réalisation à venir. La société est donc également une Idée. En ce sens la société déborde son présent pour mieux s'inscrire dans son futur. Cet avenir du social n'est nullement prophétique et extravagant à la manière d'une *Schwärmerei*, mais bien justifié par la raison, à la fois d'un point de vue théorique et d'un point de vue pratique.

D'un point de vue théorique d'abord, l'émergence de la société est nécessaire et ne dépend nullement d'un hypothétique fait historique qui serait à chercher dans un état de nature. En effet, la guerre de tous contre tous n'a pas besoin d'avoir lieu pour que les individus entrent en société. Il suffit de dégager de manière analytique « le postulat du droit public »¹ qui nous oblige à sortir de l'état de nature. Ainsi l'usage de la raison suffit à démontrer « la tendance générale des hommes à jouer les maîtres à l'endroit des autres »² et « il n'est [donc] pas nécessaire d'attendre des hostilités réelles »³ pour entrer en société. La démarche transcendantale justifie donc l'existence de la société, et il est par conséquent superflu (en plus d'être vain) d'en chercher le fondement dans l'expérience.

Du point de vue de la raison pratique à présent, il est clair que nous devons œuvrer à la réalisation de la société, et plus encore à celle de la « *société civile administrant universellement le droit* »⁴. *Le Conflit des facultés* est catégorique sur ce point :

L'Idée d'une constitution s'accordant avec le droit naturel des hommes [...] et la société qui, conçue en conformité avec elle, selon de purs concepts de la raison, s'appelle un *Idéal* platonicien (*respublica noumenon*), est non pas une chimère vide,

1 *DD*, §42, p. 573, (AK, VI, 307).

2 *DD*, §42, p. 574, (AK, VI, 307).

3 *DD*, §42, p. 574, (AK, VI, 307).

4 *IHU*, 5^e prop., p. 193, (AK, VIII, 22).

mais la norme éternelle pour toute constitution politique en général¹.

Par conséquent cette Idée de la raison pratique nous oblige à orienter notre action vers cette fin. Remarquons néanmoins que si Kant impute cette responsabilité à l'ensemble des individus, c'est prioritairement – ou provisoirement² – aux monarques qu'est dévolue cette tâche, suivant d'ailleurs la stratégie argumentative déjà éprouvée dans l'opuscule sur l'*Aufklärung* qui consiste à prendre publiquement à parti le pouvoir politique. C'est donc un devoir de travailler à la réalisation de cette société idéale ainsi que Kant l'explique à propos des utopies politiques :

Espérer en l'avènement dans l'avenir, aussi tard que cela soit, d'une production politique achevée, [...] est un doux rêve ; en revanche, s'en rapprocher toujours davantage, non seulement est *pensable*, mais, dans la mesure où cela peut s'accorder avec la loi morale, c'est un *devoir*, non pas des citoyens, mais du chef de l'État³.

Dès lors, du point de vue tant théorique que pratique, la société déborde son actualité. La véritable société n'est donc pas un phénomène qui se manifeste dans l'expérience mais une Idée régulatrice qui se situe à l'horizon de notre action. Il faut donc considérer le statut hybride de la société, à la fois comprise par Kant comme réalité historique – phénomène – dont on peut interroger le présent, et comme Idée de la raison qu'il faut poursuivre par l'action dans l'histoire à venir. La société est donc un problème « qui ne peut que conserver son sens étymologique : ce qui est devant »⁴.

Par conséquent, si nous avons pu mettre en évidence l'actualité de la philosophie kantienne dans sa réflexion sur la société, celle-ci ne se confond nullement avec une philosophie de l'actualité, de la « pure actualité » telle que l'entend Foucault. Si Kant participe d'une ontologie du présent, celle-ci doit néanmoins être réinscrite dans un processus historique en cours d'accomplissement. Le problème n'est donc plus tant de savoir « ce qui fait société » que de s'interroger sur la nécessité de « faire société ».

1 *Conflit*, II^e section, 8, p. 902, (AK, VII, 90-91).

2 Voir *Conflit*, II^e section, 8, p. 902, (AK, VII, 90-91).

3 *Conflit*, II^e section, 9, note, p. 903-904, (AK, VII, 92).

4 PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, op. cit., p. 99.

SECOND CHAPITRE :

LA SOCIÉTÉ À FAIRE OU LA SOCIÉTÉ EN IDÉE

I. La nécessité de faire société

1/ Une nécessité historique sans sujet ?

a) La disparition du sujet dans une histoire processuelle

La société est donc non seulement une réalité historique mais – et peut-être plus encore – une réalité en devenir située à l'horizon de l'histoire. Nous pourrions d'abord comprendre cette nécessité de la réalisation de la société, et de la société cosmopolitique, dans son inscription dans une histoire *processuelle* qui se déroule comme un fil vers son accomplissement. La société cosmopolitique comprise alors comme fin de l'histoire s'achèverait dans l'histoire, indépendamment des hommes, c'est-à-dire malgré eux et même contre eux¹.

D'ailleurs, le début de l'« Idée d'une histoire universelle » dans lequel Kant affirme le déterminisme universel semble conforter cette hypothèse :

Quel que soit le concept que, du point de vue métaphysique, on puisse se faire de la *liberté du vouloir*, il reste que les *manifestations phénoménales* de ce vouloir, les actions humaines, sont déterminées selon des lois universelles de la nature, exactement au même titre que tout autre événement naturel².

Si les actions humaines sont déterminées de manière analogue au cours des astres, il est alors possible d'écrire l'histoire universelle tout comme l'on écrit la science astronomique. Le cosmopolitique serait à la limite le résultat d'une « loi de l'histoire »³ qui s'accomplirait de manière nécessaire sans intervention du sujet. Le sujet serait dépourvu de toute liberté, l'histoire étant finalement une histoire sans sujet.

1 Voir *IHU*, 4^e prop., p. 193, (AK, VIII, 21).

2 *IHU*, p. 187, (AK, VIII, 17).

3 Bien que le syntagme « loi de l'histoire » soit anachronique (il n'émerge qu'en 1795 avec Friedrich Schlegel avant d'être popularisé XIX^e siècle), Kant semble ici approcher cette idée.

b) Une liberté sans responsabilité historique

Pour autant, écarter la responsabilité du sujet dans le déroulement de l'histoire, ce n'est pas nécessairement le priver de liberté. Le sujet peut-être libre sans que cette liberté ne modifie *globalement* l'histoire de l'espèce humaine ainsi que le précise Kant en évoquant la statistique – que Condorcet appelle alors « arithmétique politique » puis « mathématique sociale »¹ :

[...] les mariages, les naissances qui en résultent et la mort, étant donné que la libre volonté des hommes exerce sur eux une si grande influence, ne semblent pouvoir être soumis à aucune règle d'après laquelle on pourrait en calculer le nombre par avance ; et, pourtant, les tableaux qu'on dresse chaque année dans les grands pays prouvent qu'ils se produisent [...] selon des lois naturelles constantes [...]².

Néanmoins, si Kant semble ici s'accorder avec l'idée de liberté des individus, il paraît se refuser à leur accorder toute responsabilité historique. Ce n'est en effet pas la même chose de dire que l'histoire se réalise en dépit des volontés humaines – quand bien même celles-ci seraient libres – que de soutenir la nécessité de l'inscription de la liberté pour réaliser la fin de l'histoire, c'est-à-dire d'affirmer la responsabilité historique de l'homme. La question est alors de savoir si l'« Idée d'une histoire universelle » ruine la possibilité d'un sujet pleinement historique capable d'agir librement pour œuvrer à une fin, autrement dit, si la société cosmopolitique peut advenir sans participation volontaire des individus à cette fin.

2/ Le problème de la liberté du sujet historique

a) Hétéronomie ou autonomie du sujet

Ce problème délicat, qui touche à la philosophie de l'histoire et à la conception kantienne de la liberté, doit d'abord être examiné à deux niveaux distincts, celui des moyens, et celui des fins. En effet, dans l'« Idée d'une histoire universelle »,

1 C'est seulement en 1793 que Condorcet forge le syntagme de « mathématique sociale » dans son *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales*.

2 *IHU*, p. 187, (AK, VIII, 17).

Kant semble soutenir que la fin de l'espèce humaine dans l'histoire est déterminée par un dessein de la nature, mais que les individus agissent comme des moyens à la réalisation de cette fin. En effet, les individus agissent librement mais à leur insu à « l'accomplissement d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite à l'intérieur et, dans ce but, également parfaite à l'extérieur »¹, c'est-à-dire à la réalisation du cosmopolitique. Dès lors, si Kant insiste dans ce texte sur cette inscription de la liberté humaine dans l'histoire, notamment par la troisième proposition qui affirme que tout les progrès de l'homme « devraient être son œuvre propre »², cette liberté semble être seulement un moyen pour réaliser une fin qui lui est extérieure.

Pour autant, la liberté des individus ne peut-elle être qu'instrumentale lorsque l'on considère l'histoire ? Ne doit-on pas considérer au contraire que la liberté humaine ne s'exprime pleinement que par l'autonomie, c'est-à-dire par « cette propriété qu'à la volonté d'être à elle-même sa loi »³ ainsi que Kant l'affirme dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*?

Il apparaît donc que l'histoire telle que la représente Kant nie la dimension d'autonomie de la liberté en subordonnant celle-ci à un dessein de la nature qui se trouve hors de la raison. Par conséquent l'hétéronomie semble, dans le domaine de l'histoire, prendre le pas sur l'autonomie.

Pour faire face à cette contradiction apparente, à ce hiatus qui se fait jour entre l'« Idée d'une histoire universelle » et les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deux solutions peuvent être successivement envisagées.

1 *IHU*, 8^e prop., p. 200, (AK, VIII, 27).

2 *IHU*, 3^e prop., p. 190, (AK, VIII, 19).

3 *FMM*, II^e section, p. 309, (AK, IV, 440).

b) Distinguer les points de vue : phénomènes et choses en soi

La première solution, de facture classique, rejoint celle déjà formulée par de nombreux commentateurs¹ qui cherchaient à combler le fossé entre la nature et la liberté que Kant semble avoir creusé. Elle consiste ainsi à souligner une distinction de point de vue que Kant opère dans la *Critique de la raison pratique*. En effet, du point de vue théorique, celui de l'entendement, lorsque nous considérons les *phénomènes*, les actions humaines sont déterminées de manière universelle du fait qu'elles sont soumises aux conditions du temps. Ainsi, l'écriture de l'histoire, puisqu'elle s'intéresse aux actions humaines en tant que phénomènes qui se déroulent dans le temps, ne peut considérer les individus que comme entièrement déterminés². En vue d'écrire une histoire universelle, nous devons donc faire abstraction des volontés particulières.

Dès lors, « étant donné qu'il ne peut supposer dans l'ensemble chez les hommes et dans leur jeu aucun *dessein personnel* raisonnable »³, la condition de possibilité d'une histoire universelle réside justement dans cette mise hors champ des volontés particulières. Afin de présenter l'histoire non comme un agrégat mais comme un système⁴, nous n'avons donc pas d'autre choix, au point de vue théorique, que de nous situer à un point de vue cosmopolitique qui considère la liberté des individus seulement comme un instrument du dessein de la nature.

Du point de vue pratique à présent, celui de la raison, lorsque nous nous pensons au niveau de la chose en soi, que nous considérons notre existence « *en tant qu'elle n'est pas soumise à des conditions du temps* »⁵, nous pouvons nous penser

1 Voir PHILONENKO, Alexis, *L'Œuvre de Kant, op. cit.*, t. 2, p. 139 et sq.

2 Luc Ferry traduit d'ailleurs « *Erscheinungen* » par « manifestations phénoménales », redoublement qui interdit de confondre le vouloir comme phénomène et le vouloir comme chose en soi. Voir *IHU*, p. 187, (AK, VIII, 17), cité *supra*, p. 78. Cette remarque est faite par Jacques d'Hondt. Voir D'HONDT, Jacques, « La ruse de la raison historique kantienne », art. cit., p. 182.

3 *IHU*, p. 188, (AK, VIII, 18).

4 Voir *IHU*, 9^e prop., p. 203, (AK, VIII, 29).

5 *CRPra*, I^{re} partie, Analytique, p. 727, (AK, V, 97).

libre, c'est-à-dire déterminé seulement par des lois que nous nous donnons à nous même – de manière *autonome*. Au point de vue de la chose en soi, nous sommes libres ainsi que l'écrit Kant :

À ce point de vue maintenant, l'être raisonnable a raison de dire, de toute action illégitime, qu'il aurait pu ne pas la commettre, quoique comme phénomène, cette action soit suffisamment déterminée dans le passé, et qu'elle soit, sous ce rapport absolument nécessaire [...]¹.

Dès lors, si nous respectons cette différence de point de vue, il est possible de soutenir que l'« Idée d'une histoire universelle », du fait qu'elle s'intéresse à la phénoménalité de l'action humaine dans l'histoire, c'est-à-dire dans le temps, peut légitimement ignorer la liberté dans son autonomie, sans pour autant la nier du point de vue de la chose en soi. Ainsi, tout en acceptant une représentation seulement instrumentale de la liberté dans l'histoire, nous pouvons continuer de nous penser libre dans le domaine pratique. La responsabilité historique de l'individu est ainsi maintenue, et l'existence d'un sujet historique réaffirmé.

1 CRPra, I^{re} partie, Analytique, p. 727, (AK, V, 98).

c) L'autonomie d'un sujet pleinement historique

Pour autant cette solution au problème de la responsabilité historique du sujet n'est pas suffisante. En effet, l'« Idée d'une histoire universelle » ne peut être uniquement comprise d'un point de vue théorique. Le dessein de la nature n'est pas seulement un concept heuristique qui permet d'organiser l'histoire en système et le terme même d'« Idée » souligne d'ailleurs que l'objet de la réflexion de Kant n'est pas tant l'histoire phénoménale, c'est-à-dire le déroulement des actions humaines dans le temps, que l'histoire comme objet pour la raison, au-delà de sa représentation dans l'expérience¹. Dès lors, la distinction de point de vue qui visait à élucider le hiatus entre histoire et pratique, devient partiellement inopérante car l'« Idée d'une histoire universelle » n'est pas rédigée exclusivement d'un point de vue qui considère la phénoménalité de l'histoire.

Plus encore, l'« Idée d'une histoire universelle » manifeste une dimension pratique inextinguible. La recherche d'un motif d'espérance dans l'histoire, d'une « perspective consolante sur l'avenir »², déborde ainsi la phénoménalité historique et la recherche épistémologique de systématisation. D'ailleurs, ainsi que nous l'avons déjà souligné³, l'écriture de l'histoire selon une Idée et au point de vue cosmopolitique est toujours justifiée par des motifs théoriques ou épistémologiques et des motifs pratiques.

Dès lors, une relecture de l'« Idée d'une histoire universelle » s'impose car une seconde solution au hiatus précédemment évoqué entre l'histoire phénoménale et la liberté pratique semble possible. Il ne s'agit plus seulement de considérer les actions des hommes dans leur phénoménalité mais de comprendre l'émergence d'un sujet historique, qui s'interrogeant sur l'histoire en découvre la fin qu'il pose comme *Idée*.

Il est en effet possible de penser le dessein de la nature, et la fin de l'espèce

1 L'idée, c'est-à-dire le concept de la raison, est justement ce qui « ne supporte pas d'être renfermé dans les limites de l'expérience ». *CRPu*, Dialectique transcendantale, p. 1024-1025, (A 310, B 367).

2 *IHU*, 9^e prop., p. 204, (AK, VIII, 30).

3 Voir *supra*, p. 36.

humaine – le cosmopolitique – non comme des nécessités extrinsèques à la raison humaine, mais comme des Idées pratiquement nécessaires de la raison. Le dessein de la nature est ainsi bien moins un phénomène qui se donne dans l'intuition qu'une Idée de la raison, une *norme* – c'est-à-dire une règle – permettant de comprendre l'histoire au-delà de sa représentation empirique et d'agir dans l'histoire¹. De même, le cosmopolitique comme destination de l'espèce humaine ne s'impose pas à la raison comme une contrainte extérieure. Bien au contraire, il s'agit d'une fin que pose la raison et qui sert d'horizon pour l'action. À la fin du texte, Kant peut alors écrire :

C'est sans doute un projet étrange, et selon l'apparence, absurde, que de vouloir composer une *histoire* d'après une Idée du cours que le monde devrait suivre s'il était adapté à certains buts raisonnables ; il semble qu'avec une telle intention on ne puisse aboutir qu'à un *roman*. Toutefois, s'il nous est permis d'admettre que la nature, même dans le jeu de la liberté humaine, ne procède pas sans plan ni dessein final, cette Idée pourrait bien devenir utilisable².

L'Idée de l'histoire est donc pratique, au sens courant (utilisable) comme au sens kantien (morale³), et elle met ainsi en évidence l'*autonomie* d'un sujet historique qui se donne à lui-même ses propres fins par l'usage de la raison.

Un sujet pleinement historique émerge en effet dans l'« Idée d'une histoire universelle ». Ce sujet historique, c'est celui qui se place au point de vue cosmopolitique afin de trouver un fil conducteur de l'histoire qui lui permet d'en déterminer une Idée servant de norme à son action historique. C'est donc par l'exercice de la raison dans son autonomie que le sujet de l'histoire se fait jour. Suivre alors cette Idée de l'histoire nous impose, selon une nécessité *intrinsèque* à la raison, de faire société, c'est-à-dire d'œuvrer à la réalisation de la société.

La recherche épistémologique, la compréhension de l'histoire, est par conséquent subordonnée à un motif pratique : il s'agit de comprendre l'histoire, au moins de manière minimale et schématique afin d'en déterminer la fin, pour ainsi

1 Voir CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, op. cit., p. 172.

2 *IHU*, 9^e prop., p. 203, (AK, VIII, 29).

3 Dans la troisième *Critique*, Kant réduit en effet le domaine pratique au domaine moral (qui se rapporte aux mœurs). Voir *CFJ*, Introduction, I, p. 925, (AK, V, 172).

travailler à sa réalisation. Le texte de l'« Idée d'une histoire universelle », par sa dimension performative même, participe à la réalisation du cosmopolitique. Ainsi que l'écrit Kant, cette tentative philosophique d'écrire une histoire universelle selon une Idée est « *favorable à ce dessein de la nature* »¹.

d) L'histoire comme histoire de la liberté

Ainsi, la nécessité de faire société ne procède non pas tant de la conception de l'histoire comme processus que de l'inscription dans l'histoire de la liberté comprise comme autonomie de la raison².

Plus encore, il faut ajouter que c'est par l'affirmation de la liberté que commence véritablement l'histoire de l'humanité ainsi que Kant l'explique dans les « Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine ». En effet, dans la première période de l'histoire humaine, celle qui est dominée par l'instinct³, l'homme n'est pas encore pleinement un être historique. C'est seulement par l'éveil progressif de la raison⁴ qui rend possible « un libre choix »⁵ que l'homme devient un être pleinement historique. Il faut que « la liberté et la raison [...] s'arrachent et se délivrent « de la tutelle de la Nature »⁶ »⁷ pour que commence l'histoire de l'humanité et qu'elle se différencie de l'histoire de la nature. Kant explique ainsi :

L'histoire de la *nature* commence donc par le Bien, car elle est *l'œuvre de Dieu* ;
l'histoire de la *liberté* commence par le Mal, car elle est *l'œuvre de l'homme*⁸.

Le péché originel signe l'entrée de l'homme dans l'histoire. Plus encore, l'histoire de l'humanité se confond alors avec l'histoire de la liberté.

Il est alors clair que l'histoire ne peut être comprise sans l'affirmation de la liberté conjointe à la raison. L'histoire, et donc la réalisation dans l'histoire de la

1 *IHU*, 9^e prop., p. 203, (AK, VIII, 29).

2 Voir WEIL, Éric, *Problèmes kantien*s, op. cit., p. 131-132.

3 Voir *Conjectures*, p. 505, (AK, VIII, 111).

4 Voir *Conjectures*, p. 506, (AK, VIII, 111).

5 *Conjectures*, p. 507, (AK, VIII, 112).

6 *Conjectures*, p. 511, (AK, VIII, 115).

7 PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, op. cit., p. 152.

8 *Conjectures*, p. 511, (AK, VIII, 115).

société, ne peut donc résulter seulement d'un processus, mais doit au contraire être l'œuvre de l'homme, de sa raison et de sa liberté. Ainsi « chacun dans sa partie et dans la mesure de ses forces est lui-même appelé par la nature à contribuer »¹ au progrès du cours des affaires humaines vers le mieux. La réalisation de la société, et par suite de la société cosmopolitique, est donc une *tâche* nécessaire qui incombe à l'homme et non pas simplement une nécessité qui devrait se réaliser dans l'histoire considérée comme processus mécanique irréversible.

3/ La raison (pratique) dans l'histoire : la société comme tâche

a) Le rôle de l'entendement

Si nous avons jusque là soutenu que c'est par l'affirmation de liberté conjointe à la raison que se réalise l'histoire, nous avons usé d'une définition large de cette faculté de connaissance supérieure qu'est la raison. Il nous revient à présent d'interroger plus précisément les facultés engagées dans la réalisation de la société.

Quelle est en effet cette raison qui doit permettre l'établissement de la société ? Il ne s'agit pas d'abord, d'une raison pratique, ou d'une raison pure. Non, il semble que seul l'entendement (*Verstand*) est d'abord nécessaire pour faire société ainsi que Kant le souligne dans le *Projet de paix perpétuelle* :

Le problème d'une constitution, fût-ce pour un peuple de démons [...] n'est pas impossible à résoudre, *pourvu que ce peuple soit doué d'entendement*².

La constitution de l'État, l'organisation de la société civile, ne nécessite donc pas la bonne volonté des individus.

Cette constitution ne suppose pas en effet « une réforme morale des hommes »³ mais seulement une organisation qui « enchaîne tellement [les] passions personnelles »⁴ de sorte que leur conduite extérieure est la même que s'ils agissaient

1 *Conjectures*, p. 520, (AK, VIII, 123).

2 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 360, (AK, VIII, 367), nous soulignons.

3 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 360, (AK, VIII, 367).

4 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 360, (AK, VIII, 367)

par moralité. Il faut donc seulement « tirer parti du mécanisme de la nature »¹ de telle sorte que l'action dans son extériorité² ne diffère pas selon que les hommes agissent *par devoir* ou seulement *conformément au devoir*³.

Pour autant, et bien que Kant suppose les démons dotés d'un entendement, il n'explique pas dans le *Projet de paix perpétuelle*, pourquoi cette hypothèse est nécessaire. Il semble alors que ce soit une mécanique essentiellement passionnelle qui assure l'établissement de la constitution. Le rôle de l'entendement dans la réalisation de la société s'il n'est peut-être pas superflu, n'est pas ici clairement défini, même s'il est vrai qu'il paraît déjà lié à une certaine habileté juridique à enchaîner les passions et à faire cohabiter les libertés.

Il faut alors se tourner vers la *Doctrine du droit*, pour comprendre la fonction de l'entendement dans le passage du droit privé au droit public, c'est-à-dire dans l'établissement de la société civile.

b) Insuffisance de l'entendement et raison pratique

À partir de l'état de nature dans lequel existe seulement le droit privé, Kant tente dans ce texte de déduire l'établissement du droit public qui caractérise l'entrée dans la société civile. Le problème de Kant est alors de savoir ce qui nous pousse à former une société civile.

Or, dans l'état de nature, l'insécurité est telle que nous devons en sortir. Néanmoins, précise Kant, « ce n'est sans doute pas par expérience que nous avons été instruits de la maxime de violence des hommes et de leur méchanceté »⁴, mais c'est par l'observation que nous pouvons faire de nous-même, et donc par l'usage de notre

1 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 360, (AK, VIII, 367)

2 Le droit est d'ailleurs défini comme accord des liberté dans leur extériorité. Voir *DD*, Introduction, §B, p. 478, (AK, VI, 230).

3 La distinction entre l'action réalisée par devoir, c'est-à-dire par pur respect pour la loi morale, et l'action conforme au devoir, qui peut être commandée par une fin non morale, est opérée par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Voir *FMM*, I^{re} section, p. 255, (AK, IV, 397).

4 *DD*, §44, p. 576, (AK, VI, 312).

entendement, que nous pouvons constater « la tendance générale des hommes à jouer les maîtres à l'endroit des autres »¹. Ainsi, l'insécurité dans l'état de nature est connue par la faculté de l'entendement.

Il semble néanmoins que l'entendement est insuffisant pour provoquer l'entrée dans la société civile. Si celui-ci peut bien nous instruire sur la méchanceté humaine, il n'est jamais cause de l'action de l'entrée en société. C'est à la raison pratique (*praktische Vernunft*) qu'il revient en effet de déterminer la volonté des individus à former une société.

Ainsi, dans la *Doctrine du droit*, la raison pratique intervient tant dans le droit privé que dans le droit public, et oblige ainsi à entrer en société. D'abord, dans le droit privé, c'est-à-dire même à l'état de nature, la raison pratique tient un rôle majeur puisqu'elle formule ce postulat juridique qui rend possible toute possession :

C'est donc une présupposition *a priori* de la raison pratique de considérer et de traiter tout objet de mon arbitre comme un mien ou un tien objectivement possible².

Plus encore, c'est dans le passage de l'état de nature à l'état civil que la raison pratique se montre la plus décisive car c'est elle qui nous oblige à entrer dans la société civile et donc à former une constitution suivant le « postulat du droit public »³ qui se déduit du droit dans son opposition à la violence et qui s'énonce ainsi :

étant donné l'inévitable rapport de voisinage, tu dois avec tous les autres sortir de cet état de nature pour entrer dans un état juridique, c'est-à-dire un état de justice distributive⁴.

Il est clair qu'un tel postulat, qui s'énonce sous la forme du devoir (« tu dois »), d'un *Sollen*, ne peut pas être le résultat de l'entendement. Seule la raison pratique peut énoncer ce postulat qui détermine la volonté à agir selon cette règle.

La raison pratique intervient enfin dans le droit des gens et le droit

1 *DD*, §42, p. 574, (AK, VI, 307).

2 *DD*, §2, p. 496, (AK, VI, 246).

3 *DD*, §42, p. 573, (AK, VI, 307).

4 *DD*, §42, p. 5733-574, (AK, VI, 307).

cosmopolitique¹. En effet, par analogie², le passage de l'état de nature à l'état civil, les États qui d'abord sont dans un état d'insécurité permanent *doivent* entrer dans un état légal qui garantit le droit des peuples³. C'est donc la raison pratique qui travaille à la réalisation du cosmopolitique.

Depuis le droit privé et jusqu'au cosmopolitique, c'est donc toujours la raison pratique qui nous impose d'œuvrer à faire société. Néanmoins, si l'entendement est insuffisant pour réaliser la société, un problème demeure.

En effet, la raison pratique peut, suivant la *Critique de la faculté de juger*, énoncer des règles qui sont soit « technico-pratiques »⁴ et relèvent de l'art, de l'habileté ou de la prudence ; soit « pratico-morales » ou « éthico-pratiques »⁵ (*moralisch-praktisch*) et relèvent de la philosophie pratique à strictement parler⁶, formulant « des lois sans référence préalable à des fins ou à des intentions »⁷. D'ailleurs, remarque Aubenque, cette dichotomie reprend celle déjà énoncée dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, entre impératif hypothétique et impératif catégorique. En effet, alors que l'impératif hypothétique (conditionné) « exprime [...] seulement que l'action est bonne en vue de quelque fin »⁸ tandis que cette fin « est et demeure contingente pour la volonté »⁹, l'impératif catégorique (inconditionné) se prononce exclusivement sur « la forme et le principe de l'action »¹⁰. Seul l'impératif

1 Le droit politique des gens se confond finalement avec le droit cosmopolitique car c'est seulement dans ce dernier que celui-ci peut être véritablement garanti. Voir *DD*, §43, p. 576, (AK, VI, 311).

2 « Il en est des peuples, en tant qu'États, comme des individus [...]. » *Paix perpétuelle*, II^e section, II^e article définitif, p. 345, (AK, VIII, 354).

3 Voir *DD*, §61, p. 624, (AK, VI, 350).

4 *CFJ*, Introduction, I, p. 925, (AK, V, 172).

5 Nous suivons ici Aubenque qui substitue le terme grec « éthique » au terme latin de « morale ». Voir AUBENQUE, Pierre, « La prudence chez Kant », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80^e Année, No. 2, Avril-Juin 1975, p. 162.

6 Le domaine de la philosophie pratique au sens strict concerne uniquement la loi morale tandis que dans son sens le plus large il concerne « tout ce qui est possible par la liberté ». *CRPu*, Théorie transcendentale de la méthode, p. 1361, (A 800, B 828). Nous suivons de nouveau Aubenque sur ce point. Voir AUBENQUE, Pierre, « La prudence chez Kant », art. cit.

7 *CFJ*, Introduction, I, p. 926, (AK, V, 173).

8 *FMM*, II^e section, p. 277, (AK, IV, 415).

9 AUBENQUE, Pierre, « La prudence chez Kant », art. cit., p. 160.

10 *FMM*, II^e section, p. 279, (AK, IV, 416).

catégorique est donc « l'impératif de la MORALITÉ »¹.

Le problème est alors de déterminer la modalité de la règle qui nous oblige à œuvrer à la réalisation de la société, d'autant que Kant reprend cette dichotomie au début de la *Métaphysique des mœurs*². Est-elle hypothétique ou catégorique ? Est-ce une règle technico-pratique ou éthico-pratique ? L'enjeu est majeur car il s'agit de savoir s'il faut supposer la moralité – c'est-à-dire l'usage d'une pure raison pratique qui énonce des impératifs catégoriques – pour réaliser la société.

c) Une tâche hypothétique ou catégorique ?

La position de Kant sur ce point est éminemment problématique. Pour bien saisir la difficulté, étudions seulement l'intervention de la raison pratique dans le passage du droit privé au droit public, c'est-à-dire au moment de l'entrée dans la société civile³.

Nous pourrions d'abord penser que la raison pratique énonce le postulat du droit public comme une règle technico-pratique conditionnée par la fin qui n'est autre que la sécurité. Nous devrions entrer dans la société civile *afin de préserver notre sécurité*. L'impératif n'est donc pas catégorique mais hypothétique car il suppose l'adhésion à une fin qui n'est pas elle-même morale. Dès lors, l'entrée dans la société civile impliquerait « une nécessité, mais une nécessité qui ne peut valoir que sous une condition subjective contingente »⁴. Par conséquent, faire société serait une tâche qui ne relève pas de la morale, mais de la prudence⁵.

Pour autant, il semble que le technico-pratique, l'impératif hypothétique, soit insuffisant pour obliger à réaliser la société, et en particulier la société civile. En effet, Kant soulignant dans *Théorie et pratique* la spécificité du contrat que constitue

1 *FMM*, II^e section, p. 279, (AK, IV, 416).

2 Voir *MM*, Introduction, IV, p. 468-469, (AK, VI, 221-222).

3 L'intervention de la raison pratique au niveau du seul droit privé ou au niveau du droit cosmopolitique nous paraît moins centrale car c'est la société civile qui est le pivot de la philosophie juridico-politique de Kant.

4 *FMM*, II^e section, p. 279, (AK, IV, 416).

5 Aubenque l'a bien montré, la prudence n'est pas chez Kant une vertu morale. Voir AUBENQUE, Pierre, « La prudence chez Kant », art. cit.

l'union civile, semble inscrire celle-ci dans le domaine de la morale :

L'union de plusieurs hommes en vue d'une fin (commune) quelconque (que tous ont) se rencontre dans tous les contrats d'association ; mais une union qui constitue une fin en soi-même (que chacun *doit avoir*), qui par conséquent, dans tout rapport extérieur des hommes en général qui ne peuvent s'empêcher de s'influencer réciproquement les uns les autres, est un devoir inconditionné et premier, une telle union ne se rencontre dans une société que dans la mesure où elle se trouve dans l'état civil, c'est-à-dire où elle constitue une communauté¹.

Il apparaît ici clairement que l'union civile est un devoir inconditionné, qu'elle est à elle-même sa propre fin, et donc qu'elle relève d'un impératif catégorique et non simplement hypothétique². Ce serait donc une règle éthico-pratique que de travailler à réaliser la société, en particulier la société civile et par suite la société cosmopolitique. Le droit est alors appuyé par le devoir pratique³.

d) Le problème du fondement moral du droit

Néanmoins, affirmer la nécessité morale d'entrer dans la société civile ne va pas sans difficulté. En effet, si le droit est « *obstacle à l'obstacle à la liberté* »⁴, c'est-à-dire régulation de l'action dans son extériorité, pourquoi faudrait-il supposer la moralité alors même que celle-ci est rapport à l'intériorité qui fait du devoir issu de la loi le mobile de l'action⁵ ? N'est-ce pas ici paradoxal que de mobiliser une raison pratique *morale* pour réaliser la société civile alors que c'est seulement dans la société civile que peut se réaliser la moralité ainsi que Kant l'affirme par ailleurs⁶ ?

1 *Théorie et pratique*, II, p. 269, (AK, VIII, 289).

2 Si le droit est à la fois fait et norme, alors il faut affirmer avec Tosel que « le droit-idée de la liberté [...] dépasse le droit-fait » de sorte que « le droit transforme les impératifs technico-pragmatiques qui sont à sa base empirique en leur donnant une forme catégorique ». TOSEL, André, *Kant révolutionnaire, Droit et politique*, op. cit., p. 35.

3 Dans la *Paix perpétuelle*, Kant va jusqu'à affirmer, par un argument moral, le droit de contraindre autrui à entrer dans l'état civil ou à l'obliger de quitter mon voisinage. Voir *Paix perpétuelle*, Seconde section, note 1, p. 340 (AK, VIII, 349).

4 *DD*, Introduction, §D, p. 480, (AK, VI, 231).

5 Voir *MM*, Introduction, III, p. 464-465, (AK, VI, 218-219).

6 Voir *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 360, (AK, VIII, 366) : « puisque ce n'est pas à la morale à amener une bonne constitution, mais à celle-ci à produire la réforme morale des hommes. » Voir également *IHU*, 4^e prop., p. 192, (AK, VIII, 20).

Ce problème de l'origine de la société civile et de la moralité, semble d'abord gêner Kant d'autant qu'il est difficile de caractériser un manquement au devoir dans l'état de nature alors même que la justice est par définition absente en cet état. Kant tente alors de lever la difficulté en affirmant que ce n'est pas formellement une injustice que de refuser de rentrer dans l'état civil, mais que néanmoins cela constitue une injustice matérielle¹. Néanmoins cette solution nous paraît sinon seulement formelle, du moins largement insuffisante. Nous proposons donc de rapprocher ce problème du paradoxe que constitue le rapport de l'Idée de la souveraineté – devoir inconditionné – au fait de la souveraineté dont l'origine et le fondement éthique ne sont pas garantis². Dès lors, nous tenterons de reprendre la solution kantienne de ce paradoxe afin de comprendre le rapport de la raison pratique morale au droit.

Il nous semble ici que la solution proposée par Kant ne consiste pas à éluder le paradoxe, mais à l'assumer³ comme tel pour mieux lui ôter son caractère problématique. En effet, le rapport du fait de la souveraineté à l'Idée de souveraineté est paradoxal. Nous devons obéir « d'une manière juridiquement inconditionnée »⁴ au souverain, bien que le fait de la souveraineté puisse paraître illégitime puisque la constitution juridique peut être « affectée de graves carences et de vices grossiers »⁵. Néanmoins, il ne peut être autrement car s'opposer au fait de la souveraineté ruinerait l'Idée même de la souveraineté :

si le peuple s'estimait justifié à opposer à cette constitution, pour défectueuse qu'elle soit, et à l'autorité suprême, la violence, il se figurerait avoir le droit de mettre la violence à la place de la législation [...], ce qui produirait une volonté suprême se détruisant elle-même⁶.

1 DD, §42, p. 574, (AK, VI, 307-308) : « Tant qu'ils ont l'intention d'exister en cet état de liberté privée de lois extérieures et d'y demeurer, ils ne commettent aucune injustice *les uns envers les autres* en se faisant la guerre entre eux ; [...] mais ils commettent la plus grave injustice à vouloir exister et demeurer en un état qui n'est pas juridique, c'est-à-dire où personne n'est assuré du sien contre la violence. »

2 Voir DD, §62, Conclusion, p. 648-649, (AK, VI, 371-372).

3 Kant concède en effet le paradoxe. Voir DD, §62, Conclusion, p. 648, (AK, VI, 371).

4 DD, §62, Conclusion, p. 648, (AK, VI, 371).

5 DD, §62, Conclusion, p. 649, (AK, VI, 372).

6 DD, §62, Conclusion, p. 649, (AK, VI, 372). Ce passage rejoint la critique de la révolution déjà évoquée. Voir *supra*, p. 34

Il nous semble que la réponse kantienne à ce paradoxe consiste ainsi à se couper absolument de la question de l'origine de la constitution¹ afin de mieux œuvrer à sa réforme. Il faut donc ne plus penser l'origine de la souveraineté pour mieux *se penser comme fondement* de la souveraineté, de la constitution et de ses progrès, par le respect de l'Idée de souveraineté.

Dès lors, il se peut bien que la raison pratique, lorsqu'elle énonce un impératif catégorique qui nous oblige à entrer dans l'état civil, se constitue en fondement de la souveraineté et rend ainsi possible des progrès juridico-politiques. Dès lors, le rapport du fait au droit est inversé : le fait n'est plus justifié par le droit, mais le droit est fondé par le fait. Kant peut ainsi écrire :

La soumission inconditionnée de la volonté du peuple [...] à une volonté *souveraine* [...] est un *fait* qui ne saurait être inauguré que par l'occupation de la puissance suprême, et qui ainsi commence par fonder un *droit* public².

e) L'Idée du droit comme rupture historique

Par conséquent, l'accomplissement de la société ne suppose pas d'abord, contrairement à ce qu'affirme Philonenko « le passage du courbe au droit, [et] donc une *moralisation* qui touche à la sainteté »³. Il faut néanmoins affirmer l'Idée de la société, et de la société cosmopolitique pour œuvrer à sa réalisation. C'est donc un devoir inconditionné (un impératif catégorique) que de réaliser la société, sans que ce devoir ne suppose nullement le processus de moralisation achevé.

La raison pratique, par l'affirmation de l'Idée du droit, opère donc une rupture dans la temporalité historique. Cette raison pratique demande un effort d'arrachement, qui n'est autre que l'arrachement à la phénoménalité historique, afin d'affirmer la

1 Les questions sur l'origine de la constitution sont des « ratiocinations ». *DD*, §49, A, p.585, (AK, VI, 318). Il est donc « vain » mais également « répréhensible » de rechercher l'origine de la société civile. *DD*, §52, p. 611-612, (AK, 339-340).

2 *DD*, §62, Conclusion, p. 650, (AK, VI, 372).

3 PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, *op. cit.*, p. 117. Si Philonenko voit bien que le problème posé par Kant dans la *Paix perpétuelle* est davantage celui de l'organisation de l'État et que celui de l'établissement de la société, il assimile néanmoins selon nous trop rapidement la société à la *Civitas Dei* qui se situe à l'horizon de l'histoire, alors même qu'il existe une réalité phénoménale de la société.

possibilité de l'Idée. Cette rupture historique, c'est également celle de la liberté qui permet de s'affirmer comme spontanéité dans le monde phénoménal. L'Idée du droit fait ainsi – par l'exercice de la raison pratique – irruption dans le monde phénoménal et nous oblige à œuvrer à sa réalisation.¹

Finalement, la critique kantienne de la révolution se fait ici elle-même révolutionnaire². En effet, pour assurer *les progrès réel* du droit, il faut renoncer au fait de la révolution qui ruine l'Idée du droit et de la souveraineté pour mieux poser cette Idée du droit comme norme et œuvrer, par la réforme progressive de la constitution, à son accomplissement. La révolution kantienne, c'est l'affirmation par la raison pratique de l'Idée du droit. La révolution est donc affaire de liberté qui s'affirmant, pose l'Idée du droit, ouvre ainsi la voie des progrès à venir.

Kant a donc pris toute la mesure de la Révolution française comprise comme irruption de l'Idée du droit sur la scène de l'histoire et de la politique. Qu'importe les échecs de la révolution, ou que celle-ci retombe « à nouveau dans l'ornière antérieure »³, puisque ce qui est décisif, c'est l'enthousiasme qui se manifeste publiquement et qui porte non sur la Révolution, mais « sur l'*idéal*, à savoir l'élément purement *moral*, par exemple le concept du droit »⁴. Dès lors, une voie est ouverte pour l'accomplissement dans l'histoire de la société comme Idée. La société reste à faire, et la raison pratique nous oblige à la réaliser conformément à son Idée située à l'horizon de l'action.

Il est donc un devoir d'espérer la réalisation du cosmopolitique, car seule cette espérance nous permet d'agir de sorte que le cosmopolitique advienne. Kant récuse ainsi tout cynisme historique, qui affirmant que le possible n'est pas davantage que le

1 Le devoir inconditionné de réaliser la société cosmopolitique a pour contrepartie l'interdiction « inconditionnée » de s'opposer au pouvoir législatif suprême. Voir *Théorie et pratique*, II, Corollaire, p. 282, (AK, VIII, 299).

2 Kant est donc bien révolutionnaire ainsi que le pense Tosel. C'est ainsi par la théorie que la révolution se réalise dans la pratique car « la théorie possède la capacité d'informer le réel, de le transformer, et elle comprend cette capacité comme une tâche qui oblige et un droit qui exige sa concrétisation ». TOSEL, André, *Kant révolutionnaire, Droit et politique, op. cit.*, p. 25.

3 *Conflit*, II^e section, 7, p. 899.

4 *Conflit*, II^e section, 6, p. 896.

réel, ruine par son affirmation la réalisation du progrès. À propos de l'homme politique qui considère la vertu comme une rêverie, Kant écrit :

Mais le manque de foi dans la vertu en général et dans la force d'un mobile purement moral est ce qui limite sa perspective [...] Rien d'étonnant si, dans cette anticipation du jugement, il a un côté prophétique et si, en lui annonçant un éternel cycle d'allers et retours, il touche juste, dans la mesure où l'expérience suffit. En effet, cette annonce tient ses promesses un certain temps parce que tous les moyens par lesquels pourrait être assuré le progrès vers le mieux sont négligés par avance¹.

Kant se fait donc un devoir de refuser la prophétie pessimiste et d'affirmer l'Idée du cosmopolitique. En effet, l'affirmation de cette Idée qui est inscription de la liberté, permet d'orienter l'histoire vers le progrès. La rupture historique que constitue cette irruption de la raison pratique est ainsi nécessaire à l'histoire pensée comme processus car elle permet de lui donner son orientation morale.

1 *Brouillons*, p. 293-294, (AK, XXIII, 458 et sq.).

II. Le devenir juridico-politique de la société

1/ De la société à l'État républicain

a) Déduction juridico-politique de l'idée d'une volonté générale

L'irruption de la liberté pratique dans le monde phénoménal, de la raison pratique dans le processus historique, permet ainsi d'ouvrir la voie au progrès réel du social. Kant affirme ainsi le devenir de la société, devenir qui est d'abord juridico-politique.

En effet, si la société n'est pas strictement équivalente à la société civile¹, il n'en demeure pas moins que l'entrée dans l'état civil constitue un progrès. En ce sens, la société civile est davantage une société que la société naturelle, car elle se rapproche davantage de l'idée de la société située à l'horizon de l'histoire.

Comment se réalise alors ce progrès ? Nous l'avons déjà indiqué², le passage de la société naturelle à la société civile suppose la transformation du droit privé au droit public. Ainsi, la déduction du droit public à partir du droit privé provoque une relativisation du contrat social compris par Rousseau comme acte politique. Le concept de contrat social « perd de sa dominance en jouant désormais un rôle inférieur »³. Le contrat et donc le politique ne sont donc plus premiers ainsi qu'il l'étaient chez Rousseau, mais seulement seconds par rapport au juridique qui règle le rapport du mien et du tien extérieur en général.

Pour autant, cette judiciarisation du passage à la société civile permet, tout comme le contrat chez Rousseau, l'émergence d'une volonté générale, ou plutôt l'émergence de l'idée de volonté générale. En effet, l'acquisition à l'état de nature,

1 Voir *supra*, p. 61.

2 Voir *supra*, p. 62.

3 HERB, Karlfriedrich, « Contrat et histoire. La transformation du contrat social de Rousseau à Kant », *Revue germanique internationale*, 6 | 1996, p. 105.

puisqu'elle n'est pas garantie par le droit public, est provisoire mais non juridique¹. C'est une « possession dans le *phénomène* »² qui n'a pas encore son « *titre rationnel* d'acquisition »³. Ce dernier « ne peut résider que dans l'Idée d'une volonté de tous unifiée *a priori* (à unifier nécessairement), Idée qui est ici tacitement présumée en tant que condition indispensable »⁴. C'est donc une volonté unilatérale, qui cherchant à faire reconnaître son acquisition d'abord provisoire comme juridique et donc péremptoire, suppose l'Idée d'une volonté générale ou « omnilatérale »⁵ *a priori* et unifiée, et œuvre à sa réalisation qui ne peut se faire que par l'entrée dans l'état civil. En effet, seule la volonté générale a « force légale »⁶, et peut donc permettre à l'acquisition provisoire – dotée néanmoins de « la *présomption* juridique »⁷ de telle sorte qu'elle est compatible avec une volonté générale – de devenir péremptoire.

La dynamique de l'acquisition depuis le provisoire jusqu'au péremptoire, oblige en effet à entrer dans l'état civil de telle sorte que la volonté d'abord unilatérale réalise l'Idée d'une « volonté effectivement unifiée de manière universelle »⁸. Il est donc clair que la volonté – qui se confond ici avec la raison pratique – est l'agent de l'entrée dans l'état civil, qui posant l'Idée d'une volonté générale œuvre à sa réalisation. Le devenir juridique du social est donc le fait de la raison pratique.

Le passage de la volonté unilatérale à la volonté omnilatérale unifiée procède donc d'abord suivant la logique juridique de l'acquisition. Pour autant, il apparaît également que l'institution de la volonté générale n'a pas seulement une portée juridique. En effet, cette institution se double d'une signification politique en ce qu'elle constitue l'État par l'acte du contrat qui lie le souverain – compris comme « peuple unifié »⁹ – à ces sujets. Dans la *Doctrine du droit*¹⁰, mais surtout dans

1 Voir *DD*, §8-§9, p. 507-509, (AK, VI, 255-257) et *DD*, §15, p. 519-520, (AK, VI, 264).

2 *DD*, §15, p. 519, (AK, VI, 264).

3 *DD*, §15, p. 519, (AK, VI, 264).

4 *DD*, §15, p. 519, (AK, VI, 264).

5 *DD*, §14, p. 518, (AK, VI, 263).

6 *DD*, §9, p. 509, (AK, VI, 257).

7 *DD*, §9, p. 509, (AK, VI, 257).

8 *DD*, §15, p. 519, (AK, VI, 264).

9 *DD*, §47, p. 581, (AK, VI, 315).

10 *DD*, §47, p. 581, (AK, VI, 315).

*Théorie et Pratique*¹, Kant assimile en effet l'unification des volontés individuelles au contrat originaire qui fonde l'État. Dès lors, la constitution de la société civile procède tout à la fois d'une logique juridique et politique d'unification des volontés en une volonté générale unifiée.

b) L'Idée du contrat originaire comme limite

Pour autant, dans l'état de nature comme dans l'état civil, ce contrat qui permet l'unification des volontés individuelles demeure une Idée de la raison² et « n'a absolument pas à être nécessairement présupposé comme *fait* (il est d'ailleurs absolument impossible de le présupposer comme fait) »³.

L'Idée de volonté générale perdure ainsi depuis l'état de nature jusque dans l'état civil. Néanmoins cette Idée change de fonction. Dans l'état de nature en effet, l'Idée de volonté générale est supposée afin que l'acquisition provisoire parvienne à la présomption juridique, de sorte qu'elle soit garantie dans l'état civil comme acquisition péremptoire. L'Idée est ici une anticipation du fait de l'acquisition juridique. Au contraire, dans l'état civil, l'Idée du contrat originaire permet d'ignorer le fait – toujours controversé – de l'établissement de la souveraineté, par une anticipation rétrograde de l'Idée qui met à distance le fait. L'Idée du contrat originaire est donc au-delà de l'état de nature, mais en deçà de l'état civil, de sorte qu'elle semble être à la borne – rationnelle et non factuelle – de ces deux états. Elle est le point de passage, la limite au sens mathématique – c'est-à-dire ce qu'on ne peut atteindre mais qui existe nécessairement.

c) « L'État en Idée » : la République

La fondation de l'État est donc davantage rationnelle que factuelle. C'est

1 *Théorie et pratique*, II, Corollaire, p. 279, (AK, VIII, 297).

2 Penser la volonté générale comme une Idée permet ainsi à Kant d'éviter le problème de l'unification effective des volontés – problème rencontré par Rousseau dont on sait aujourd'hui (par les travaux de logique sur l'agrégation des jugements) que la solution ne peut jamais être parfaite.

3 *Théorie et pratique*, II, Corollaire, p. 279, (AK, VIII, 297). Voir également *DD*, §47, p. 581, (AK, VI, 315).

l'Idée de l'acte du contrat originaire et non un hypothétique et problématique acte de contrat originaire qui fonde l'État¹ :

L'acte par lequel le peuple se constitue lui-même en État, et à proprement parler la simple Idée de cet acte – d'après laquelle seule peut être pensée la légalité de cet acte – est le *contrat originaire* [...]².

Plus encore, ajoute Kant, cette Idée pose une norme rationnelle à la réalisation de l'État :

Dans la mesure où en tant que lois *a priori*, elles sont nécessaires, [...] la forme de cet État est la forme d'un État en général, à savoir d'un État *en Idée*, tel qu'il doit être d'après les purs principes du droit, et cette Idée sert de fil conducteur (*norma*) à toute unification effective visant la chose publique (donc sur le plan interne)³.

L'État phénoménal – celui qui se présente dans l'expérience – est alors un moment dans la réalisation de l'État comme Idée. Ainsi, « par la légitimité de son acte anticipateur, [l'État] figure comme exemple de représentation de l'idée dans le monde des phénomènes »⁴. Kant renverse donc la temporalité de la philosophie politique contractualiste car l'originaire fondement est en fait repris dans une Idée⁵ qui se situe à l'horizon de l'histoire de sorte que « l'État ne se justifie plus – selon le schème archéologique du contrat – par le passé, mais plutôt par le futur »⁶. L'Idée du droit est donc finalement toujours le point de fuite de l'histoire, au-delà de la société civile phénoménale, et non en deçà de celle-ci comme nous l'avions d'abord envisagé.

S'il ne nous revient pas de présenter en détail la forme de cet État en Idée et son mode de gouvernement, nous pouvons néanmoins dessiner rapidement l'horizon

1 La théorie politique kantienne échappe ainsi aux objections dites « historiques » formulées par Hume par exemple dans ses *Essais moraux et politiques*. Voir VLACHOS, Georges, *La pensée politique de Kant*, op. cit., p. 325. Voir également HERB, Karlfriedrich, « Contrat et histoire. La transformation du contrat social de Rousseau à Kant », art. cit., p. 104.

2 *DD*, §47, p. 581, (AK, VI, 315).

3 *DD*, §45, p. 578, (AK, VI, 313).

4 HERB, Karlfriedrich, « Contrat et histoire. La transformation du contrat social de Rousseau à Kant », art. cit., p. 110.

5 L'originaire est donc une Idée, et se distingue ainsi du primitif qui est une fiction. Voir *DD*, §6, Remarque, p. 501, (AK, VI, 251).

6 HERB, Karlfriedrich, « Contrat et histoire. La transformation du contrat social de Rousseau à Kant », art. cit., p. 109.

juridico-politique du social. Kant reconnaît en premier lieu que cet État se maintient dans sa forme par la séparation des trois pouvoirs : le pouvoir souverain, c'est le pouvoir législatif qui revient au souverain ; le pouvoir exécutif qui revient au gouvernement ; et le pouvoir judiciaire qui revient au juge¹.

Le rapport du peuple au souverain représente par ailleurs « *la forme de l'État* »² ou « la forme du souverain »³, c'est-à-dire sa constitution autocratique (un seul commande à tous), aristocratique (quelques-uns commandent à tous) ou démocratique (tous commandent à tous donc également à eux-mêmes). Si Kant semble favorable à la forme autocratique, étant donné que pour « le fonctionnement du droit dans l'État, le plus simple est évidemment aussi le meilleur »⁴, cette question est néanmoins secondaire⁵ dans la mesure où elle concerne uniquement « la lettre (*littera*) de la législation ordinaire »⁶, et non « l'esprit de ce contrat original »⁷, c'est-à-dire le mode de gouvernement, ou la forme du gouvernement⁸. Ce qui en effet est décisif dans la vie politique, c'est bien moins la constitution juridique que la forme du gouvernement. Celle-ci peut être despotique si « la volonté particulière du chef [est] substituée à la volonté générale »⁹ ou républicaine lorsque la volonté générale est correctement unifiée par la représentation, ce qui n'est possible que lorsque le pouvoir législatif et exécutif sont séparés¹⁰.

Dès lors, l'État en Idée de Kant, c'est la République comprise comme Idée *d'un mode de gouvernement républicain* de telle sorte que « la loi commande par elle-même »¹¹ et qu'ainsi la liberté soit au principe de la contrainte exercée par l'État. La

1 Voir *DD*, §45, p. 578, (AK, VI, 313). Ces pouvoirs sont cordonnés et subordonnés. Voir *DD*, §48, p. 581-582, (AK, VI, 316).

2 *DD*, §51, p. 610, (AK, VI, 338).

3 *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 343, (AK, VIII, 352).

4 *DD*, §51, p. 611, (AK, VI, 339).

5 Voir *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 344, (AK, VIII, 353) et PHILONENKO, Alexis, *L'Œuvre de Kant, op. cit.*, t. 2, p. 263-364.

6 *DD*, §52, p. 612, (AK, VI, 340).

7 *DD*, §52, p. 613, (AK, VI, 340).

8 Voir *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 343, (AK, VIII, 352).

9 *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 343, (AK, VIII, 352).

10 « Le républicanisme est le principe politique suivant lequel on sépare le pouvoir exécutif (le gouvernement) du législatif. » *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 343, (AK, VIII, 352)

11 *DD*, §52, p. 613, (AK, VI, 341).

fin juridico-politique du social et donc « la fin ultime de tout droit public »¹, c'est la République dans laquelle la lettre du droit se conforme à l'esprit du contrat originaire, de sorte que cette société civile suit du pur concept de droit qui est l'accord parfait des libertés.

d) L'Idée du contrat originaire comme norme du juste

Si nous avons déjà montré l'efficace de l'Idée de volonté générale dans le passage de l'état naturel à l'état civil, c'est-à-dire dans la réalisation du droit et l'établissement de l'État, nous voudrions à présent étudier plus avant la fonction de cette Idée dans l'état civil. En effet, le contrat originaire a beau n'être qu'une Idée de la raison, il « possède néanmoins sa réalité (pratique) indubitable »².

Or cette effectivité du contrat originaire explique Kant, c'est une normativité. L'Idée du contrat originaire pose une norme que nous devons respecter. Où plutôt, la raison pratique découvre l'Idée du contrat originaire qui nous oblige dans le domaine politique, car elle est la norme du juste. En effet, la réalité de l'Idée du contrat originaire

consiste à obliger toute personne qui légifère à produire ses lois de telles façon qu'elles puissent être nées de la volonté unie de tout un peuple et à considérer tout sujet, dans la mesure où il veut être citoyen³, comme ayant donné son suffrage à une telle volonté. Car c'est la pierre de touche de la conformité au droit⁴.

Dès lors, l'Idée d'une volonté unifiée, qui n'est autre que l'Idée du contrat originaire, constitue un véritable critère du droit et du juste, la pierre de touche de toute législation.

Plus encore, l'exigence kantienne d'un réformisme⁵ radical – pendant politique de la critique de la pratique révolutionnaire – souligne cette nécessité de transformer

1 *DD*, §52, p. 613, (AK, VI, 341).

2 *Théorie et pratique*, II, Corollaire, p. 279, (AK, VIII, 297).

3 Kant retrouve ici, mais seulement dans le domaine du possible, la difficulté rencontrée par Rousseau du lien entre le citoyen et le sujet, c'est-à-dire de l'existence d'une volonté générale qui ne soit pas uniquement la volonté de tous. Voir ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. 3, p. 371-372.

4 *Théorie et pratique*, II, Corollaire, p. 279, (AK, VIII, 297).

5 Voir *DD*, §49, A, p. 588, (AK, VI, 321) et *Conflit*, II^e section, 10, p. 904-905, (AK, VII, 92-93).

la société civile selon cette Idée¹. La réforme – c'est-à-dire l'action politique concrète du souverain – peut et doit se conformer à cette Idée et lui donner finalement toute sa légitimité, c'est-à-dire sa réalité pratique². Kant précise que ce réformisme devrait alors s'exercer « *de haut en bas* »³. En effet, il semble que le projet d'une réforme depuis le bas vers le haut, c'est-à-dire depuis l'instruction et jusqu'à l'éducation au Bien ne puisse atteindre le succès escompté du fait de « la faiblesse de la nature humaine »⁴. La solution au progrès juridico-politique se situe alors dans « une sagesse venant d'en haut (laquelle se nomme Providence, quand elle nous est invisible) »⁵, de sorte que l'État se voit contraint à la réforme. Kant voit alors dans le phénomène de la guerre « une sagesse négative »⁶ qui oblige à œuvrer au progrès juridico-politique de la constitution afin de l'abolir progressivement. Le souverain devrait donc légiférer suivant la norme que lui impose l'Idée d'une volonté générale unifiée.

e) La force de l'Idée

Pour autant, fait remarquer Herb, cette norme n'a pas la force d'une contrainte légale, mais seulement d'une contrainte morale⁷ qui s'exerce exclusivement sur le souverain⁸. En effet, affirme Kant, « dans un État, le souverain a envers les sujets exclusivement des droits et n'est plus soumis à aucun devoir (de contrainte) »⁹, et il n'aurait donc pas besoin – juridiquement – de se conformer à l'Idée de la volonté générale unifiée. Le souverain pourrait pécher, ne pas respecter l'Idée du contrat originaire, sans pour autant pouvoir être puni par la loi¹⁰. En suivant Herb, le contractualisme kantien deviendrait alors une « *Tugendlehre* (doctrine de la vertu) »

1 Voir CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, op. cit., p. 189.

2 Voir *Ibidem*, p. 197.

3 *Conflit*, II^e section, p. 904, (AK, VII, 92).

4 *Conflit*, II^e section, p. 905, (AK, VII, 93).

5 *Conflit*, II^e section, p. 904, (AK, VII, 92).

6 *Conflit*, II^e section, p. 904, (AK, VII, 92).

7 Philonenko considère cette norme comme une quatrième maxime morale qui s'appliquerait seulement au souverain et qui énoncerait ainsi qu'il faut « promulguer les lois *comme si* elles émanaient du peuple regardé comme volonté générale ». PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, op. cit., p. 76.

8 Voir HERB, Karlfriedrich, « Contrat et histoire. La transformation du contrat social de Rousseau à Kant », art. cit., p. 104.

9 *DD*, §49, A, p. 585, (AK, VI, 319).

10 Voir WEIL, Éric, *Problèmes kantien*s, op. cit., p. 122.

à l'usage du souverain »¹ et il faudrait alors attendre la conversion morale du souverain pour que se réalisent les progrès du droit.

L'efficacité du contrat originaire comme Idée serait sinon nulle du moins très réduite, ainsi que semble d'ailleurs l'attester l'histoire de l'Europe dans la mesure où la guerre, loin d'être une sagesse négative progressivement supprimée, semble bien plutôt s'être déployée avec une horreur inédite. L'histoire est-elle alors une objection suffisante à la philosophie politique kantienne et à la réalité pratique de l'Idée d'une volonté générale unifiée ?

Si l'histoire de l'Europe au XX^e siècle peut représenter un obstacle majeur à la philosophie politique kantienne – comme d'ailleurs à tout projet politique rationaliste – nous pensons néanmoins que cette Idée a une réalité pratique indubitable, et pas seulement comme loi morale qui s'imposerait au souverain. Néanmoins, nous l'avons vu, ce n'est pas la contrainte légale qui peut obliger le souverain à se conformer à cette Idée. Ce n'est pas non plus le transfert du pouvoir législatif au peuple dans un mode de gouvernement démocratique qui permettrait de réaliser « la volonté unifiée du peuple »² car Kant sait trop bien que la démocratie n'est pas un régime représentatif, et refuse donc de confondre républicanisme et démocratie³. En effet, en démocratie, la volonté de la majorité peut se prononcer contre celle de la minorité, de sorte que la volonté générale n'est finalement jamais unifiée⁴. Mais surtout, fait remarquer Weil⁵, le problème principal de la démocratie est la fusion du pouvoir législatif et exécutif, car le souverain qui détient le pouvoir législatif devrait, tout comme le gouvernement qui détient le pouvoir exécutif, représenter le peuple. Or cette confusion des pouvoirs, anti-républicaine par définition, devrait alors conduire à la tyrannie, et c'est pourquoi la démocratie est jugée si peu favorablement par Kant.

Comment alors assurer la réalité pratique de l'Idée du contrat originaire ?

1 HERB, Karlfriedrich, « Contrat et histoire. La transformation du contrat social de Rousseau à Kant », art. cit., p. 104.

2 *DD*, §46, p. 578, (AK, VI, 313).

3 Voir *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 343, (AK, VIII, 351).

4 Voir *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 343-344, (AK, VIII, 352).

5 Voir WEIL, Éric, *Problèmes kantien*s, op. cit., p. 121.

Nous pouvons d'abord, en suivant Weil¹, affirmer que cette Idée va progressivement s'affirmer avec l'*Aufklärung*. La liberté de penser publiquement, l'« *usage public* de la raison »², serait l'arme décisive pour répandre les lumières, c'est-à-dire pour faire connaître au peuple ses droits, mais également son devoir d'obéissance au souverain. La maxime réglant l'usage public de la raison dans la république est alors « Raisonnablez autant que vous voudrez sur tout ce que vous voudrez ; mais obéissez ! »³. Ainsi, la diffusion des lumières et de la critique⁴ publique⁵ imposerait une certaine *contrainte politique* sur le souverain qui en en contrepartie de l'obéissance des sujets, se verrait obligé de respecter davantage l'Idée du contrat originare. Bien sûr, cette contrainte n'a pas force de loi. Néanmoins, elle n'est plus strictement réduite à une obligation morale. Il est une contrainte politique pour le souverain de sorte que ce dernier trouve un intérêt aussi bien politique (la légitimité du pouvoir ou l'obéissance de la population par exemple) que personnel (sa sécurité notamment) à respecter l'Idée d'une volonté générale. Kant envisage d'ailleurs cette possibilité de manière rapide mais répétée⁶ et surtout dans l'exemple⁷ qu'il donne de la réforme dans une société d'ecclésiastes⁸.

La raison dans son usage public permet donc d'assurer l'effectivité de la raison pratique dans son usage politique. La réforme qui doit s'exercer du haut vers le bas, depuis l'État vers le citoyen, peut être ainsi contrainte non seulement par la Providence, mais également, et peut-être plus encore, par le développement de la

1 Voir WEIL, Éric, *Problèmes kantien*s, op. cit., p. 122-129.

2 *Lumières*, p. 211, (AK, VIII, 36).

3 *Lumières*, p. 217, (AK, VIII, 41).

4 Dès 1781, Kant affirme la nécessité de la critique de la législation : « Notre siècle est le siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La *religion*, par sa *sainteté*, et la *législation*, par sa *majesté*, veulent ordinairement s'y soustraire. Mais alors elles excitent contre elles un juste soupçon, et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen. » *CRPu*, Préface de la I^{re} édition, note, p. 727, (A XI).

5 La mise en place d'un espace public, ou peut s'exercer la raison dans un usage public, est donc nécessaire à la réforme. Voir TOSEL, André, *Kant révolutionnaire*, op. cit., p. 89-90.

6 *Lumières*, p. 217, (AK, VIII, 41-42).

7 Voir *Lumières*, p. 213-214, (AK, VIII, 38-39) et *IHU*, 8^e prop., p. 201-202, (AK, VIII, 28).

8 L'exemple est religieux mais le propos est politique. Kant évoque ainsi, au cours de cet exemple, « le critère de tout ce qui peut être décidé pour un peuple sous une forme de loi ». *Lumières*, p. 214, (AK, VIII, 39).

raison dans son usage public qui s'exerce du bas vers le haut, depuis le citoyen vers le souverain.

Par ailleurs, il faut ajouter que le citoyen – et non seulement le souverain – se voit ainsi également obligé d'œuvrer également à la réalisation de l'Idée de la volonté générale. Par la critique publique des citoyens, qui est l'impératif moral qu'imposent les Lumières, le souverain se voit contraint de respecter l'Idée. Les citoyens peuvent ainsi participer, de manière indirecte mais efficace, aux progrès du droit.

Nous aimerions par ailleurs prolonger la réflexion kantienne sur l'Idée de volonté générale comme norme de l'action législative. En effet, si Kant restreint l'usage de cette Idée au souverain représenté par une unique personne (autocratie), nous pouvons néanmoins considérer qu'elle a une réalité pratique pour tout citoyen qui s'engage dans le domaine politique. L'Idée de volonté générale peut ainsi être la norme de toute action politique.

Il faut alors comprendre que le jugement politique n'est pas le propre du spectateur, mais qu'il peut également être le fait de l'acteur. Celui-ci, au moment de l'action, ne trouvant de concept permettant de subsumer de manière déterminante son action, cherche un principe d'universalisation en lui-même, qui ne peut être autre, en suivant la raison pratique, que l'Idée d'une volonté générale unifiée. Pour juger du particulier et se déterminer dans l'action, le sujet politique a besoin d'une norme qu'il ne peut trouver que dans une Idée, celle de la volonté générale ou du contrat originaire.

Le jugement politique est donc bien – ainsi que l'affirme Arendt¹ – un jugement réfléchissant. Néanmoins, il faut ajouter – contre Arendt – que ce jugement n'est pas tant exercé par le spectateur que par l'acteur politique (le souverain ou le

1 Voir ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op. cit.

citoyen)¹ et que la norme de ce jugement est moins un *sensus communis* que l'Idée d'une volonté générale unifiée². La faculté de juger dans son usage réfléchissant, conjointe à la raison pratique qui forme l'Idée de volonté générale unifiée, permet donc de réaliser – dans l'action politique la plus concrète – le devenir juridico-politique du social.

2/ De la communauté à la société et retour

a) Équivoque de la communauté

Arendt, dans son interprétation de Kant, problématique à bien des égards, voit bien néanmoins le caractère décisif du concept de communauté dans la philosophie politique kantienne. Néanmoins, si Arendt insiste sur l'idée de *sensus communis* comme norme du jugement politique, nous voudrions pour notre part étudier davantage le rapport de la société à la communauté, le lien qu'entretient la *Gesellschaft* à la *Gemeinschaft*, dans la mesure où ce rapport engage l'histoire du social, son devenir et sa réalisation³.

Néanmoins, l'étude de ce rapport entre communauté et société se heurte à une première difficulté : l'équivocité du terme de communauté. En effet, au moment de la troisième analogie de l'expérience, pour expliquer le rapport de simultanéité des

1 Arendt n'a en effet cessé de revaloriser la *theoria* contre la *praxis* dans le domaine politique et par conséquent le point de vue du spectateur par rapport au point de vue de l'acteur. Plus encore, sa lecture politique de la *Critique de la faculté de juger* comme du *Conflit des facultés*, fait dire à Arendt que cette revalorisation est également à l'œuvre chez Kant. Voir ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op. cit., p. 89 et p. 102 (notamment).

2 Si la lecture politique que Arendt donne de la *Critique de la faculté de juger* est stimulante (bien qu'infidèle à la lettre du texte), force est de constater que les ouvrages strictement politiques de Kant (et en premier lieu la *Doctrine du droit*) sont déjà suffisamment denses pour nous puissions nous dispenser d'aller chercher dans les textes esthétiques la philosophie politique kantienne. Cette remarque herméneutique ne doit néanmoins pas être comprise comme un reproche adressé à Arendt dans la mesure où celle-ci cherche moins à expliquer Kant qu'à explorer, avec Kant (et donc aussi contre Kant) sa propre conception du politique.

3 Le rapport de la communauté à la société est par ailleurs central dans les débuts de la sociologie allemande. Voir TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887 et 1912), trad. Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, Presses universitaires de France, 2010. Enfin, dans nos sociétés contemporaines, ce rapport est encore problématique ainsi qu'en atteste le débat autour du « communautarisme ».

substances, Kant recourt à la catégorie de relation de la communauté¹ et distingue deux sens de ce terme :

Le mot *Gemeinschaft* [communauté] est équivoque en allemand et peut signifier aussi bien *communio* que *commercium*².

La communauté comprise comme *communio* est d'abord la représentation des phénomènes comme « liés en une simultanéité d'existence »³. Les phénomènes forment un tout dans la représentation, ou « communauté (*communio*) d'aperception »⁴, de sorte qu'ils sont simultanés⁵ – c'est-à-dire dans une relation de « succession réciproque »⁶ dans le temps – et en « communauté locale (*communio spatii*) »⁷ (dans l'espace). La *communio* n'a néanmoins de sens qu'en supposant, au point de vue transcendantal, une communauté dynamique, ou *commercium* qui n'est autre que la relation d'action réciproque⁸ entre les substances⁹. C'est d'ailleurs cette signification de communauté que Kant retient et qu'il considère donc comme éminente¹⁰. En effet, la *communio* trouve sa garantie transcendantale dans le *commercium* :

un concept de l'entendement, celui de la succession réciproque des déterminations de ces choses existant simultanément les unes en dehors des autres [*commercium*], est nécessaire pour dire que la succession réciproque des perceptions [*communio*] est fondée dans l'objet, et pour représenter par là la simultanéité comme objective¹¹.

De la troisième analogie de l'expérience retenons donc les deux significations

1 Voir *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 834, (A 80, B 106).

2 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 944, (A 213, B 260).

3 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 945, (A 214, B 261).

4 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 945, (A 214, B 261).

5 La simultanéité est définie comme « l'existence du divers dans le même temps ». *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 942, (A 211, B 257).

6 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 942, (A 211, B 257).

7 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 944, (A 213, B 260).

8 Nous ne discuterons pas le concept d'action réciproque et les difficultés qu'il soulève. Notons néanmoins que dans la troisième analogie, Kant semble penser l'action réciproque comme une modalité de la causalité marquant ainsi une inflexion par rapport à la Dissertation de 1770. Voir *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 944, (A 212-213, B 259-260) et *Dissertation*, Section IV, §22, p. 663.

9 L'équivalence entre communauté et action réciproque est annoncée dès le début de la troisième analogie : « Principe de la simultanéité, suivant la loi de l'action réciproque ou de la communauté ». *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 942, (A 211, B 256).

10 Voir *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 944, (A 213, B 260).

11 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 942, (A 211, B 257). Nous avons ajouté les termes entre crochets. Voir également l'« éclaircissement » donné quelques lignes plus loin. *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 945, (A 214, B 261).

du terme de communauté, à savoir celui de *communio* (simultanéité) et celui de *commercium* (action réciproque).

La troisième analogie de l'expérience, outre qu'elle dégage deux significations du terme de communauté, met également en évidence l'attention de Kant au lexique dans la *Critique de la raison pure*. Il nous semble que cette attention est également à l'œuvre dans sa philosophie politique de sorte qu'il nous est interdit de confondre les termes de communauté et société. Par ailleurs, Kant use également dans les textes politiques de la distinction entre *communio* et *commercium* bien qu'il ne précise pas toujours en quel sens il emploie le terme de communauté.

b) La communauté (communio) originaire

Néanmoins, il semble que Kant spécifie le plus souvent le terme de communauté quand il signifie *communio*, ce qui suit d'ailleurs de la *Critique de la raison pure* dans la mesure où le sens éminent de communauté est *commercium*. Ainsi, dans la philosophie juridico-politique de Kant, le terme de *communio* sert d'abord à désigner « la communauté *originaire* du sol »¹.

Pour répondre au problème du fondement de la possession juridique – « comment un mien et un tien extérieur est-il possible ? »² –, Kant doit en effet supposer « la *propriété commune* innée du sol »³ de l'ensemble des hommes de sorte que l'acquisition soit en droit (*jure*) bien qu'elle ne soit pas encore de droit (*de jure*). Il y a donc une communauté originaire du sol, c'est-à-dire une possession commune et simultanée du sol⁴, c'est-à-dire une *communio* en tant qu'elle n'implique pas de relations réelles (d'action réciproque) entre les individus.

Néanmoins précise Kant, cette communauté originaire du sol est bien

1 *DD*, §6, Remarque, p. 501, (AK, VI, 251).

2 *DD*, §6, p. 500, (AK, VI, 249).

3 *DD*, §6, p. 501, (AK, VI, 250).

4 Kant donne ici un fondement pratique à la propriété privée et répond donc à Rousseau qui considère que la première possession est sinon un vol, du moins une imposture et n'a donc pas de légitimité. Néanmoins la réponse de Kant peut paraître faible eu égard à la violence de la critique rousseauiste de la propriété. Voir ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. 3, I^{re} partie, p. 164.

antérieure à tout acte juridique de sorte que l'acquisition primitive, qui se réalise dans l'histoire, est toujours dérivée de cette communauté originaire¹. Cette communauté originaire est donc « une Idée qui possède une réalité objective (juridiquement pratique) »² qui, comme Idée, ne suppose donc pas des rapports d'action réciproque (*commercium*) entre les hommes. La communauté juridique de la possession, comme *communio*, est donc en deçà de la société qui suppose toujours des relations de sociabilité entre les individus. La *communio* est ainsi le fondement pratique de la société civile en tant qu'elle garantit publiquement le droit de possession.

Pour autant une difficulté subsiste. Alors que Kant se refuse à considérer que l'Idée de communauté originaire puisse avoir une réalité empirique (et non simplement pratique)³, il fonde cette Idée sur une donnée de l'expérience, « l'unité de lieu que présente la surface de la Terre en tant que surface sphérique »⁴. Ainsi, lorsque Kant explique le peuplement de la Terre, il étaye cette thèse et donne un contenu empirique à la possession originaire⁵. À propos de la Nature dans la perspective de la paix perpétuelle, Kant écrit alors :

1° Elle a mis les hommes en état de vivre dans tous les climats.

2° Elle les a dispersés au moyen de la guerre afin qu'ils peuplassent les régions les plus inhospitalières.

3° Elle les a contraints par la même voie à contracter des relations plus ou moins légales⁶.

Dès lors, puisque l'état de nature est un état social, les conflits qui provoquent le peuplement de la terre opposent nécessairement des sociétés. Les affrontements entre des sociétés permettaient ainsi le peuplement de la Terre, de sorte que la communauté originaire deviendrait seconde par rapport au social. La communauté

1 Voir DD, §10, (AK, VI, 258).

2 DD, §6, Remarque, p. 501, (AK, VI, 251).

3 Voir DD, §13, p. 517, (AK, VI, 262).

4 DD, §13, p. 517, (AK, VI, 262). Cette idée est une constante dans la pensée kantienne. Voir *Paix perpétuelle*, II^e section, 3^e article définitif, p. 350, (AK, VIII, 358).

5 Voir *Races*, III, p. 56, (AK, II, 435).

6 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 356, (AK, VIII, 363).

(comme *communio* mais également comme *commercium* car il y a une action réciproque entre les individus) serait donc bien plutôt au-delà et non point en deçà de la société.

L'objection peut néanmoins être surmontée si nous suivons la distinction établie par Kant entre communauté primitive et communauté originaire¹, et si nous séparons donc nettement le discours sur l'origine historique (de fait), du discours sur le fondement (de droit). En effet, du point de vue du fait et de l'histoire, il se peut bien que la communauté primitive qui institue la première acquisition suppose d'abord l'existence d'un corps social. Néanmoins, en droit, toute première acquisition, (l'acquisition primitive), dérive d'une communauté originaire du sol qui est une Idée et non un fait².

La contradiction apparente disparaît donc si tôt que nous distinguons les points de vue. Nous pouvons ainsi affirmer sans contradiction que la communauté originaire est première (en droit) par rapport au social, tandis que la communauté primitive est seconde (en fait) par rapport au social. Dès lors, la société comprise comme société civile suit en droit de la communauté en tant que *communio*, bien qu'en fait la société comme lieu de l'action réciproque (*commercium*) est toujours première³.

c) Le communauté (commercium) comme société

Néanmoins, dans le domaine politique, Kant use du terme de communauté en un autre sens. Ainsi, il écrit dans *Théorie et Pratique* :

L'union de plusieurs hommes en vue d'une fin (commune) quelconque (que tous ont) se rencontre dans tous les contrats d'association ; mais une union qui constitue une fin en soi-même (que chacun *doit avoir*), qui par conséquent, dans tout rapport

1 *DD*, §6, Remarque, p. 501, (AK, VI, 251).

2 Voir *DD*, §10, 511 (AK, VI, 258) et *DD*, §13, p. 517, (AK, VI, 262).

3 La sociologie de Tönnies développera ce passage de la communauté à la société, non pas en droit ainsi que le pense Kant, mais en fait. Il écrit ainsi que « l'époque de la société suit l'époque de la communauté ». TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887 et 1912), trad. Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 261.

extérieur des hommes en général qui ne peuvent s'empêcher de s'influencer réciproquement les uns les autres, est un devoir inconditionné et premier, une telle union ne se rencontre dans une société que dans la mesure où elle se trouve dans l'état civil, c'est-à-dire où elle constitue une communauté¹.

La société pourrait donc devenir une société civile, régie par le droit public, et à ce titre une communauté que nous pourrions qualifier de politique². Si Kant ne précise pas en quel sens il use ici du terme de communauté, nous sommes en droit de supposer qu'il s'agit de la communauté en son sens le plus éminent, comme *commercium*, d'autant qu'il est ici question de l'action réciproque des individus les uns avec les autres.

Une ambiguïté – sinon une contradiction – émerge alors dans le texte. En effet, la communauté comme *commercium*, qui est l'autre nom de la loi de l'action réciproque, est-elle la fin du devenir juridico-politique de la société en tant qu'elle devient société civile ? N'est-elle pas bien plutôt le social lui-même comme lieu antagonique où se manifeste la loi de l'action réciproque ? Si la communauté comme *commercium* est l'unique terme pour ces deux concepts, alors le texte cité présente une contradiction sous la forme d'une tautologie car il énoncerait ainsi : nous nous devons, alors que nous sommes déjà en communauté, d'entrer en communauté.

Afin de lever cette ambiguïté, nous proposons de distinguer non pas seulement deux, mais trois sens du terme de communauté : la *communio* qui fonde pratiquement le droit d'acquisition ; le *commercium* qui règle l'action réciproque dans la société ; et la République ou communauté civile comme *gemeines Wesen* – proche du *Commonwealth* anglo-saxon – qui constitue la fin juridico-politique de la société.

Cette distinction entre le *commercium* et la communauté civile ou République permet d'abord de supprimer l'apparente contradiction présente dans le texte de *Théorie et Pratique* cité plus haut. En effet, il est à présent possible de considérer que

1 *Théorie et pratique*, II, p. 269, (AK, VIII, 289).

2 Kant use également du terme de communauté en un sens juridico-politique dans l'« Idée d'une histoire universelle ». Voir *IHU*, 7^e prop., p. 196, (AK, VIII, 24).

la *communio*, au sein de laquelle les hommes sont en relation réciproque, nous oblige, afin de régler ces relations, d'entrer dans la communauté civile qui est état juridique qui règle ces rapports.

Par ailleurs, cette distinction permet de penser le *commercium* comme l'action réciproque des individus, sans que cette action ne soit nécessairement politique. Nous retrouvons donc ici la physique newtonienne, puisque l'insociable sociabilité qui constitue la nature même du lien social peut-être pensée suivant le modèle physique de l'action réciproque¹, qui est l'autre nom de la communauté comme *commercium*. Ainsi ce dernier peut être considéré comme le rapport dynamique qu'entretiennent les hommes entre eux de manière universelle, ainsi que le justifie par ailleurs l'analyse kantienne de l'insociable sociabilité, et ce rapport doit être réglé de manière rationnelle par le droit².

Enfin, le *commercium* a une dimension universelle³ que reprend Kant dans son traitement du droit cosmopolitique :

La nature a renfermé tous les hommes ensemble [...] dans des limites déterminées, et attendu que la possession du sol sur lequel peut vivre un habitant de la Terre ne peut jamais être conçue que comme possession d'une partie d'un tout déterminé, comme une partie telle par conséquent que chacun a originairement un droit sur elle, tous les peuples sont *originairement* en communauté de sol, non pas certes de communauté juridique de possession (*communio*), ni donc d'usage ou de propriété de ce sol, mais en situation d'*action réciproque* physique possible (*commercium*), c'est-à-dire rapport généralisé entre chacun et tous les autres consistant à *se prêter à un commerce* réciproque [...]⁴.

Kant réaffirme ainsi la dimension physique de l'action réciproque, et la distinction entre *commercium* et *communio*. Plus encore, il devient manifeste que le *commercium* est le principe de la dynamique sociale, même au niveau cosmopolitique. Enfin,

1 Voir *supra*, p. 43.

2 Kant assume d'ailleurs l'analogie entre la loi newtonienne de l'action réciproque et le droit compris comme « loi d'une contrainte réciproque s'accordant nécessairement avec la liberté de chacun selon le principe de la liberté universelle ». *DD*, Introduction à la doctrine du droit, E, Remarque, p. 481, (AK, VI, 232).

3 Voir *CRPU*, Analytique transcendantale, p. 942, (A 211, B 257).

4 *DD*, §62, p. 626, (AK, VI, 352). Traduction modifiée.

notons que ce texte confirme l'hypothèse d'un sens triple de la communauté dans la mesure où le *commercium* dans le droit cosmopolitique n'est pas tant considéré comme une fin que comme un principe, contrairement à la communauté civile – la République.

d) La communauté de la République

La République, qui est le nom de la communauté en son sens politique, est en effet la fin de la société civile, ainsi que nous l'avons déjà envisagé¹. La *politisches gemeines Wesen* est le lieu de la coordination des actions réciproques selon le pur concept de droit, de sorte que le concept de communauté en son sens politique, bien que différent du concept de communauté comme *communio* tel qu'énoncé dans l'Analytique transcendantale, demeure conforme à son principe d'organisation du divers sensible selon la troisième analogie de l'expérience. La République est donc à distinguer de la *communio*, dans la mesure où toute société, comme lieu de l'action réciproque des individus, est une *communio*, mais que seule la constitution républicaine parvient à accorder parfaitement ces actions réciproques par la légalité juridique qu'elle instaure² dans un véritable *commercium*.

Kant semble néanmoins attaché à une forme étatique hiérarchisée. Le souverain semble bien au-dessus du citoyen, et la constitution politique est la réponse à la nécessité anthropologique d'avoir un maître³. Dès lors, la République peut-elle être exclusivement pensée sur le mode de la coordination ou ne faut-il pas plutôt y introduire l'idée de subordination ainsi que Kant l'évoque dans la *Doctrine du droit*⁴ ? Ne faudrait-il pas alors considérer la République comme un avatar du concept de monde tel que Kant le pense dans sa période précritique ? En effet, dans la Dissertation de 1770 la communauté des substances ou plutôt « l'UNITÉ dans la

1 Voir *supra*, p. 98.

2 La légalité juridique est donc analogue à la légalité physique car elle est toujours la règle de l'unification du divers sensible.

3 Voir *CR de Herder*, p. 119, (AK, VIII, 64) et *IHU*, 6^e prop., p. 191, (AK, VIII, 23).

4 *DD*, §41, p. 573, (AK, VI, 306-307).

conjonction des substances de l'univers »¹ est garantie par Dieu, et non par le transcendantal. Pour les substances, « *le principe de leur commerce possible* »² est ainsi subordonné à Dieu compris comme « *cause unique de toutes les substances* »³, tout à la fois architecte et créateur. La République en tant qu'elle est à la fois lieu de coordination et de subordination serait donc bien plus conforme à l'idée de communauté énoncée dans la période précritique qu'à celle présentée dans l'Analytique transcendantale.

Il semble néanmoins que la philosophie politique de Kant hérite largement des acquis de la philosophie critique, et c'est d'ailleurs par un nouveau geste critique que la raison s'oriente vers le champ juridique en 1796. Plus encore, c'est le criticisme qui rend possible l'émergence du politique comme problème⁴. Dès lors, la réintroduction dans la *Doctrine du droit* d'éléments issus de la période précritique apparaît sinon comme une régression, du moins comme problématique.

Pour lever la difficulté il faut introduire la distinction établie dans *Le Conflit des facultés*⁵ entre *respublica phaenomenon* et *respublica noumenon*. Si la première n'est jamais pleinement conforme au droit, qu'elle demeure marquée par une forme de pouvoir de contrainte et qu'elle n'est donc pas régie par la seule liberté, la seconde est l'Idée même de communauté comme lieu d'accord par le droit et sans contrainte des libertés. Et la République comme phénomène s'approche progressivement de la République comme Idée qui est la *respublica noumenon*. Ainsi, tandis que la *respublica phaenomenon* manifeste un double principe de coordination et de subordination (au souverain), la *respublica noumenon* est l'Idée d'une pure communauté où se coordonnent parfaitement les libertés.

Il faut alors considérer la République comme communauté véritable sur le mode de l'Idée située à l'horizon de l'histoire. Il est donc possible d'affirmer que si

1 *Dissertation*, Section IV, §20, p. 661, (AK, II, 408).

2 *Dissertation*, Section IV, §17, p. 660, (AK, II, 406).

3 *Dissertation*, Section IV, §20, p. 661, (AK, II, 408).

4 Voir WEIL, Éric, *Problèmes kantien*, op. cit., p. 140-141.

5 Voir *Conflit*, II^e section, 8, p. 902, (AK, VII, 90-91).

l'homme a besoin d'un maître, c'est seulement et

paradoxalement, parce que seul un maître peut amener les hommes à cette coexistence paisible qui, à la fin, le rendra superflu lui-même et la fonction qu'il exerce : le maître brisera l'arbitraire de la volonté individuelle et amènera l'homme à obéir à une volonté générale sous laquelle chacun pourra être libre¹.

La subordination est donc le moyen d'atteindre la coordination parfaite qui « fait du peuple le maître authentique, celui qui se nie comme maître, et se pose comme pouvoir législatif n'obéissant qu'à la loi qu'il se donne »². La communauté républicaine, comme Idée (et non comme phénomène) est donc conforme au *commercium* présenté dans la *Critique de la raison pure* dans la mesure où elle est le lieu de la pure coordination selon la loi de l'action réciproque (de la liberté). En ce sens, la communauté de la République est le dépassement de la société civile dans laquelle s'exerce une forme de subordination.

Ainsi le devenir de la société suit l'itinéraire historique suivant, ou du moins *doit* le suivre selon l'exigence de la raison, c'est-à-dire selon la représentation que nous impose le concept de droit. La société naturelle devient civile par l'intermédiaire de la *communio*. Elle est ainsi *commercium*, c'est-à-dire le lieu de l'action réciproque dont la règle est à chercher dans la République comme communauté. Ainsi le devenir de la société *commercium* est la société régie par une constitution parfaitement républicaine.

1 WEIL, Éric, *Problèmes kantien*s, *op. cit.*, p. 117.

2 TOSEL, André, *Kant révolutionnaire, Droit et politique*, *op. cit.*, p. 18.

III. Le devenir cosmopolitique et éthique de la société

1/ Le débordement cosmopolitique de la société civile

a) *L'au-delà cosmopolitique de la société civile*

Le devenir juridico-politique de la société doit ainsi prendre la forme de l'État républicain. Néanmoins, la réalisation de l'État républicain est elle-même insuffisante pour permettre à l'humanité considérée dans sa totalité – c'est-à-dire comme espèce – d'atteindre sa destination. En effet, le problème de Kant n'est pas celui du progrès d'un groupement d'hommes déterminé et situé dans un État, mais bien celui du progrès de l'espèce humaine, c'est-à-dire de l'homme compris sous la catégorie de l'universel.

La deuxième proposition de l'« Idée d'une histoire universelle » est claire sur ce point. L'homme doit développer « *les dispositions naturelles qui visent à l'usage de la raison* »¹. Or la raison progresse par « tâtonnement »², conformément à l'idée que Kant se fait de l'histoire de la raison et de la philosophie dans la *Critique de la raison pure*³. Par conséquent, et du fait de la finitude de la vie individuelle, seule l'espèce peut réaliser le plein développement de la raison. Tandis que l'individu est mortel et qu'il ne peut réaliser un progrès de la raison infinitésimal, l'espèce – comprise non comme entité abstraite mais comme « totalité d'une lignée de générations s'étendant à l'infini »⁴ – est sinon immortelle (relativement à l'individu) ou dure du moins indéfiniment, et peut donc atteindre, par un progrès cumulatif, la destination que la nature lui a assignée.

Le problème historique qui se pose pour l'espèce ne peut donc être complètement résolu au niveau de l'État. En effet, celui-ci est insuffisant pour instituer le cadre juridique permettant à l'espèce humaine de progresser vers sa fin.

1 *IHU*, 2^e prop., p. 189, (AK, VIII, 18).

2 *IHU*, 2^e prop., p. 190, (AK, VIII, 19).

3 Voir *CRPu*, Préface de la seconde édition, p. 734 (B VII) et *CRPu*, Théorie transcendentale de la méthode, p. 1401-1402, (A 856, B 884).

4 *CR de Herder*, p. 121, (AK, VIII, 65). Dans sa polémique avec Herder, Kant ne réfute pas un certain nominalisme qui refuse de considérer l'espèce comme une entité au même titre que l'individu. Ainsi, Kant considère bien plutôt que le progrès de l'espèce peut exister mais qu'il se manifeste par l'individu concret.

D'abord, si nous considérons la pluralité des États dans leur situation de voisinage – et « leur voisinage seul est un acte de lésion »¹ –, ils sont, par analogie avec les individus dans l'état de nature, dans un état de guerre « sinon toujours ouverte, au moins toujours prête à s'allumer »². Or cet état d'insécurité est incompatible avec l'accomplissement du dessein de la nature assigné à l'espèce humaine car les « calamités de la guerre »³, et peut-être encore davantage, le coût « de leur préparation excessive et incessante »⁴ ne permettent pas de développer pleinement les dispositions de l'humanité. Par conséquent, le droit civil est insuffisant, et il faut passer à un point de vue cosmopolitique afin d'élaborer un droit des gens (droit international) et un droit cosmopolitique, car c'est seulement dans « une *situation cosmopolitique* universelle comme foyer [que] se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine »⁵.

b) Faire la paix (perpétuelle)

Comment doit alors se réaliser ce passage du politique au cosmopolitique ? Si nous suivons d'abord l'« Idée d'une histoire universelle », il apparaît que l'analogie entre l'individu et l'État oblige à transposer l'antagonisme de l'insociable sociabilité depuis l'état de nature pré-civil jusque dans un état de nature pré-cosmopolitique. À la violence inter-individuelle se substitue la violence inter-étatique, c'est-à-dire la guerre, et celle-ci est alors un moyen de parvenir au cosmopolitique :

[...] par le truchement des guerres [...] la nature pousse les États à faire des tentatives au début imparfaites, puis, finalement, après bien des désastres, bien des naufrages, après même un épuisement intérieur exhaustif de leurs forces, à faire ce que la raison aurait aussi bien pu leur dire sans qu'il leur en coûtât d'aussi tristes expériences, c'est-à-dire à sortir de l'absence de loi propre aux sauvages pour entrer dans une Société des Nations dans laquelle chaque État, même le plus petit, pourrait atteindre sa sécurité et ses droits, non de sa propre force ou de sa propre appréciation

1 *Paix perpétuelle*, II^e section, II^e article définitif, p. 345, (AK, VIII, 354).

2 *Paix perpétuelle*, II^e section, p. 340, (AK, VIII, 349).

3 *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 343, (AK, VIII, 351).

4 *IHU*, 7^e prop., p. 196, (AK, VIII, 24). Le coût de la guerre, c'est également celui des combats, des réparations, de la reconstruction et de la dette qu'elle génère. Voir *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 341, (AK, VIII, 351).

5 *IHU*, 8^e prop., p. 202, (AK, VIII, 28).

du droit, mais uniquement de cette grande Société des Nations (*Foedus Amphictyonum*), c'est-à-dire d'une force unie et de la force légale de la volonté unifiée¹.

Tout comme l'individu sort de l'état de nature violent pour entrer dans un état civil dans lequel les volontés sont unifiées afin de former une force légale, les États sortent de l'état de nature (propre aux sauvages) pour entrer dans l'état cosmopolitique. Les « grandes sociétés »² que sont les États doivent donc entrer dans une grande Société Nations.

Et de même que pour l'entrée dans l'état civil, le recours à la violence n'est nécessaire à ce passage que du fait du mésusage de notre raison. L'expérience de la violence est le substitut d'une raison défailante, le triste revers d'une rationalité encore insuffisante³. La guerre est donc à considérer comme une disposition de la nature⁴ qui permet de mener l'humanité malgré elle vers le cosmopolitique⁵.

Par ailleurs, tout comme la guerre semble préparer l'avènement du cosmopolitique, le développement du commerce participe également à la réalisation de la paix perpétuelle. En effet, l'idée d'un droit cosmopolitique, si elle n'était pas soutenue par « l'esprit d'intérêt de chaque peuple, [...] n'aurait pas suffisamment garantie de la violence et des guerres »⁶.

Or, affirme Kant – d'une manière qui nous apparaît rétrospectivement sinon naïve du moins excessivement optimiste – « l'esprit de commerce qui s'empare tôt ou tard de chaque nation [...] est incompatible avec la guerre »⁷. Ainsi, les relations

1 *IHU*, 7^e prop., p. 196-197, (AK, VIII, 24).

2 *IHU*, 7^e prop., p. 197, (AK, VIII, 24).

3 La justification du mal qui se manifeste dans la violence est donc marquée d'une ambiguïté. Le mal semble justifié dans son inscription dans la téléologie, mais il est également imputé à l'homme en tant que celui-ci, qui est pourtant une créature raisonnable, n'use pas suffisamment de sa raison.

4 Voir *IHU*, 7^e prop., p. 197, (AK, VIII, 24-25).

5 Voir le passage de *IHU*, 4^e prop. p. 193, (AK, VIII, 21) déjà cité : « L'homme veut la concorde, mais la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la discorde. »

6 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 362, (AK, VIII, 368).

7 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 362, (AK, VIII, 368).

d'interdépendances qui se nouent par un commerce qui se « mondialise »¹ et s'intensifie avec l'industrialisation à la fin du XVIII^e siècle, devraient permettre de réaliser la paix dans la mesure où la guerre nuirait au commerce. L'effet des mutations économiques serait alors comparable en effets à une « alliance perpétuelle »² sans qu'il soit par ailleurs nécessaire de supposer une intention morale des individus ou des États (considérés comme personnes morales) pour qu'advienne la paix.

Si Kant pense que le développement du commerce peut favoriser la réalisation de la paix perpétuelle, cet argument, que l'on peut juger faible, n'est pas central dans le *Projet de paix perpétuelle*. Plus encore, le progrès vers le cosmopolitique est tout entier soutenu par un argument politique plus décisif. En effet, pour que la guerre soit considérée comme une menace pour le commerce et que ce pacifisme intéressé se manifeste ainsi politiquement, il faut encore que la volonté des acteurs économiques – c'est-à-dire du peuple ou de la société civile dans son sens actuel – soit déjà représentée de manière adéquate par le souverain qui détient les prérogatives diplomatiques³. Par ailleurs, seule une représentation adéquate de la volonté générale permet de penser la guerre non comme une « partie de plaisir »⁴, ainsi que c'est le cas dans une monarchie, mais comme une affaire sérieuse et coûteuse de sorte que « décréter la guerre [devient] pour des citoyens, décréter contre eux-mêmes toutes les calamités de la guerre »⁵. Ainsi, « il faut que la forme du gouvernement soit représentative [car] elle seule permet le républicanisme »⁶ et que seule la constitution républicaine est à même de limiter le risque de guerre. Tout comme l'affirme déjà l'« Idée d'une histoire universelle », le problème du droit politique est associé à celui

1 Le terme de mondialisation est évidemment sujet à caution de par ses nombreux usages et mésusages. Nous l'utilisons ici seulement pour signifier la multiplication des échanges commerciaux internationaux.

2 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 362, (AK, VIII, 368).

3 À la fin du XVII^e siècle le pouvoir économique n'est en effet plus le privilège du pouvoir politique et se développe ainsi une bourgeoisie économique et autonome. Tosel parle ainsi de « démonopolisation du pouvoir économique ». TOSEL, André, *Kant révolutionnaire, Droit et politique*, op. cit., p. 74.

4 *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 343, (AK, VIII, 351).

5 *Paix perpétuelle*, II^e section, I^{er} article définitif, p. 343, (AK, VIII, 351).

6 *Paix perpétuelle*, II^e section, II^e article définitif, p. 345, (AK, VIII, 353).

du droit international :

*Le problème de l'édification d'une constitution civile parfaite est lié au problème d'une relation extérieure légale entre les États, et ne peut être résolu sans ce dernier*¹.

Les efforts déployés pour constituer la société civile et l'État républicain servent alors à la réalisation du cosmopolitique. L'État républicain est donc moins la fin juridico-politique de la société, que la condition nécessaire à la paix perpétuelle.

Dès lors la réalisation du cosmopolitisme est un impératif catégorique au même titre que l'entrée dans l'état civil :

[...] la raison moralement pratique énonce en nous son *veto* irrévocable : *il ne doit pas y avoir de guerre*, ni entre toi et moi dans l'état de nature, ni entre nous en tant qu'États [...]².

Tout comme le problème de la constitution civile ne suppose pas une moralisation antérieure, le problème de la paix perpétuelle ne nécessite pas la moralité. Il peut être résolu à la seule condition qu'existe le devoir qui oblige à réaliser la société civile et la paix perpétuelle. Par conséquent, la paix perpétuelle est, comme la constitution juridique parfaite, *un problème* qui peut être résolu à l'avenir, ou du moins, dont on peut approcher la solution de manière asymptotique :

Si le devoir existe, si l'on peut même concevoir l'espérance de réaliser, quoique par des progrès sans fin, le règne du droit public ; la paix perpétuelle qui succédera aux trêves jusqu'ici nommées traités de paix n'est donc pas une chimère, mais un problème dont le temps, vraisemblablement abrégé par l'uniformité des progrès de l'esprit humain, nous promet la solution³.

Pour autant ce problème se doit de rester un problème car sa complète résolution signerait la fusion des peuples dans une *communio* despotique⁴ et mortifère⁵ qui supprimerait le *commercium* dynamique qui lie les peuples.

1 *IHU*, 7^e prop., p. 196, (AK, VIII, 24).

2 *DD*, §62, Conclusion, p. 628, (AK, VI, 354).

3 *Paix perpétuelle*, Appendice II, p. 383, (AK, VIII, 386).

4 Voir LEQUAN, Mai, « Le repli kantien de la solution maximale d'une république mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'États », *Kant cosmopolitique*, Yves Charles Zarka et Caroline Guibet Lafaye (dir.), Éd. de l'Éclat, 2008, p. 109.

5 Voir BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantienne*s, op. cit., p. 99.

2/ La forme du cosmopolitique

a) Le refus d'un l'État mondial ou le « repli » kantien

S'il est clair que le devenir juridico-politique de la société civile trouve son prolongement dans un devenir cosmopolitique, il nous faut alors étudier la forme juridique du cosmopolitique. Or ce passage au point de vue cosmopolitique oblige à abandonner la forme juridico-politique de l'État car celui-ci est impuissant à établir pleinement les conditions du progrès de l'espèce. La forme du cosmopolitique ne peut être étatique. Précisons alors les raisons qui poussent Kant à refuser, après l'avoir envisagée, la solution étatique au cosmopolitique.

Kant considère bien la possibilité de la constitution d'un État mondial, d'abord, au début du second article définitif du *Projet de paix perpétuelle* sous la forme d'un État des peuples¹ (*Völkerstaat*). Or, le *Völkerstaat*, du moins dans le cadre du droit des gens qui règle les rapports entre les peuples, est « une contradiction dans les termes »², car la forme étatique suppose le rapport d'un souverain au peuple :

[...] l'idée d'État [suppose] le rapport d'un souverain au peuple, d'un supérieur à son inférieur. Or plusieurs peuples, réunis en un même État, n'en formeraient plus qu'un seul ; ce qui contredit la supposition, vu qu'il s'agit ici des droits réciproques des peuples, en tant qu'ils composent une multitude d'États différents, qui ne doivent pas se confondre en un seul et même État³.

Par conséquent, le *Völkerstaat* est soit le rapport d'un souverain à une multiplicité de peuples mais il n'est alors plus un *Staat*, soit le rapport d'un souverain à un seul peuple qui serait la fusion de tous les peuples, mais alors il devient l'État du peuple, d'un seul peuple, un *Volkstaat* et non plus un *Völkerstaat*. Or la fusion de tous les peuples interdit même l'idée de droit des gens car celle-ci « suppose l'indépendance

1 Voir *Paix perpétuelle*, II^e section, 2^e article définitif, p. 345, (AK, VIII, 354).

2 BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantiennes*, op. cit., p. 90. Mais il y a au moins deux contradictions associées au *Völkerstaat*, la contradiction interne de l'idée, et la contradiction de l'idée avec le droit des gens. Voir *Ibidem*, p. 93.

3 *Paix perpétuelle*, II^e section, II^e article définitif, p. 346, (AK, VIII, 354).

réci-proque de plusieurs États voisins et séparés »¹. Kant considère donc que la réunion de tous les peuples en un même peuple est chose aussi peu souhaitable que possible, puisque la nature s'y oppose par « la diversité des langues et des religions »². D'ailleurs toute fusion d'un État avec un autre État est impossible car l'État n'est pas un patrimoine ou une chose mais une personne morale³. Dès lors, nous pouvons affirmer avec Bennington :

Pour qu'il y ait la moindre chance d'un droit international, il faut des nations encore séparées, donc le maintien des frontières que l'on croyait devoir s'abolir dans le cosmopolitisme⁴.

Le cosmopolitique ne signe donc pas la fin des frontières et la mort des États dans leur fusion en un super-État mondial.

Par ailleurs, à la fin de ce même article du *Projet de paix perpétuelle*, Kant évoque la possibilité d'un État mondial, cette fois sous la forme d'un État des nations⁵ (*civitas gentium*). Cet État mondial serait ainsi un impératif juridique dans la mesure où il permettrait de juger par la raison pratique érigée en tribunal les conflits qui se règlent alors par la guerre, autrement dit de manière injuste, car « la victoire, en leur faisant gagner le procès, ne décide pas en faveur de leur cause »⁶. Il semble par ailleurs que cet État des nations soit relativement analogue à l'État des peuples dans la mesure où il « embrasse insensiblement tous les peuples de la terre »⁷. Néanmoins, Kant refuse également la possibilité de la réalisation du cosmopolitique sous la forme du *civitas gentium*, mais avec un argument différent de celui utilisé contre le *Völkerstaat*. En effet, bien que l'idée d'un État des nations soit désirable et juste en théorie, elle ne peut être effective car jugée inapplicable dans la pratique.

Cet argument a de quoi surprendre. En effet, dans *Théorie et pratique*, Kant

1 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 361, (AK, VIII, 367).

2 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 361, (AK, VIII, 367).

3 Voir *Paix perpétuelle*, I^{er} section, p. 334-335, (AK, VIII, 344).

4 BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantienne*s, op. cit., p. 100.

5 Voir *Paix perpétuelle*, II^e section, 2^e article définitif, p. 349, (AK, VIII, 357).

6 *Paix perpétuelle*, II^e section, 2^e article définitif, p. 347, (AK, VIII, 355).

7 *Paix perpétuelle*, II^e section, 2^e article définitif, p. 349, (AK, VIII, 357).

explique longuement que la théorie ne peut être fondée sur la pratique, et que le plus souvent, le hiatus entre théorie et pratique « tient à ce qu'il n'y *pas suffisamment* de cette théorie »¹. Il ne faut donc pas récuser la théorie, mais l'approfondir. Plus encore, le lieu commun selon lequel ce qui est juste en théorie ne l'est pas en pratique est battu en brèche dans le domaine cosmopolitique, car « ce qui, rationnellement fondé, vaut pour la théorie, vaut aussi pour la pratique »². Ainsi, contre ceux qui moquent, au nom de son inapplicabilité dans la pratique, l'idée de paix perpétuelle telle que présentée par l'Abbé de Saint-Pierre ou Rousseau³, Kant semble maintenir la possibilité d'un « État universel »⁴ qui assurerait cette paix perpétuelle. En effet, puisque « la théorie [...] part du principe du droit définissant ce que *doit être* la relation entre les hommes et les États »⁵, c'est la théorie et non la pratique qui peut nous indiquer la possibilité de la réalisation de la paix perpétuelle, et « informer le réel »⁶ ainsi que l'écrit Tosel. Dès lors, pourquoi récuser dans le *Projet de paix perpétuelle* la possibilité d'un *civitas gentium* du fait de sa difficile réalisation ? Faut-il ainsi considérer le *Projet de paix perpétuelle* comme un renoncement par rapport à *Théorie et pratique* ? Nullement. En effet, à y regarder de plus près, dans la fin du texte de 1793, Kant commence par soutenir à travers la figure de l'Abbé de Saint-Pierre, la possibilité d'un État universel. Néanmoins, Kant apporte très rapidement une restriction :

Mais en même temps, je me fie (*in subsidium*) à la nature des choses qui contraint à aller là où l'on ne veut pas aller de bon gré [...]. Dans ce deuxième aspect, on prend alors aussi en considération la nature humaine [...].

Il faut donc considérer une idée d'un État universel qui tienne compte de la résistance que lui oppose le réel, c'est-à-dire de la nature humaine dans ses aspects les plus sombres et avec ses penchants les moins raisonnables. Si l'idée d'un État

1 *Théorie et pratique*, p. 252, (AK, VIII, 276).

2 *Théorie et pratique*, III, p. 300, (AK, VIII, 313).

3 Seul l'Abbé de Saint-Pierre défend l'idée d'un État universel, tandis que Rousseau en fait une virulente critique.

4 *Théorie et pratique*, III, p. 300, (AK, VIII, 313).

5 *Théorie et pratique*, III, p. 300, (AK, VIII, 313).

6 TOSEL, André, *Kant révolutionnaire, Droit et politique*, op. cit., p. 25.

universel telle que la conçoit l'Abbé de Saint-Pierre est donc inapplicable, ce n'est pas tant du fait de la nature mauvaise de l'homme, que du fait d'un défaut dans la conception de l'idée conformément à ce que Kant énonce au début du texte. Dès *Théorie et pratique*, Kant affirme donc que la forme du cosmopolitique, pour être juste doit être applicable, sans pour autant compromettre la théorie par la pratique, et c'est pourquoi il réfute la possibilité d'un *civitas gentium*.

Kant use enfin d'un troisième argument contre l'idée d'une forme étatique du cosmopolitique. Il est d'abord développé en 1794 dans une note ajoutée à la seconde édition de *La religion dans les limites de la simple raison*. Kant affirme ainsi qu'un État universel, serait un « monstre »¹, sorte de Léviathan mondial, c'est-à-dire une « monarchie universelle, constitution en laquelle toute liberté devrait disparaître »², par conséquent nécessairement despotique. Plus encore, ajoute Kant, cet État mondial, perd en force à mesure qu'il s'étend (« peu à peu les lois perdent leur force »³), de sorte qu'il « se dissout finalement de lui-même »⁴. Cet État mondial ne serait donc pas nécessairement une contradiction dans les termes mais contradictoire en faits, car il provoquerait les causes de son propre renversement. Cet argument contre l'État universel est repris en 1795 dans le *Projet de paix perpétuelle* :

Car les lois perdent toujours en énergie autant que le gouvernement gagne en étendue ; et un despotisme, qui tuant les âmes, y étouffe les germes du bien, dégénère tôt ou tard en anarchie⁵.

Il faut ici remarquer que le problème du devenir despotique de l'État universel rejoint les deux premiers arguments contre cette idée jugée contradictoire (premier argument) et inapplicable en pratique (second argument). En effet, si l'idée d'un État universel est contradictoire et donc défectueuse en théorie, c'est parce que son application dans la pratique en supprimerait la possibilité même. Elle est donc

1 *Religion*, Doctrine, I^{re} partie, III, note, p. 47, (AK, VI, 34).

2 *Religion*, Doctrine, I^{re} partie, III, note, p. 47, (AK, VI, 34).

3 *Religion*, Doctrine, I^{re} partie, III, note, p. 47, (AK, VI, 34).

4 *Religion*, Doctrine, I^{re} partie, III, note, p. 48, (AK, VI, 34).

5 *Paix perpétuelle*, I^{er} supplément, p. 361, (AK, VIII, 367).

inapplicable car contradictoire, ou bien si elle appliquée, cette contradiction cause immédiatement son annulation dans la pratique.

Kant aperçoit donc clairement la possibilité solution étatique au problème de la forme du cosmopolitique mais récuse vigoureusement cette éventualité pour former l'idée d'un cosmopolitique qui prend une forme non étatique, un *Völkerbund*, c'est-à-dire une fédération des peuples ou plutôt confédération des peuples¹. Il faut alors s'interroger sur ce « repli »² kantien, depuis une solution maximale (État mondial) vers une solution minimale (confédération d'États) – repli qui n'est pas chronologique mais qui est « immédiat, originaire »³ –, qui consiste à passer d'une forme du cosmopolitique qui est un *analogon* de la société civile à une forme qui en est le « *surrogat* »⁴.

b) La Weltrepublik-Völkerbund

Nous nous devons alors d'expliquer comment ce repli peut être compris non comme l'aveu de faiblesse d'une théorie inapte à changer la pratique, mais comme un repli logique qui préserve la possibilité de la paix perpétuelle et la réalisation *réelle* du cosmopolitique,

Si nous suivons d'abord Bennington, il apparaît que le cosmopolitique sous la forme d'un État mondial est mortifère⁵ – c'est la paix des cimetières évoquée ironiquement au début du *Projet de paix* perpétuelle –, et qu'il faut donc maintenir les frontières, c'est-à-dire une certaine tension entre les États, pour que la paix soit réellement perpétuelle. Ainsi, le seul droit cosmopolitique, et d'ailleurs Kant l'évoque

1 Nous reprenons ici la distinction de Lequan : « On distingue ici le fédéralisme, qui peut s'accommoder d'une subordination verticale des États à un super-État mondial, et le confédéralisme, coexistence pacifique horizontale de plusieurs États souverains. » LEQUAN, Mai, « Le repli kantien de la solution maximale d'une république mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'États », art. cit., note, p. 98.

2 BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantiennes*, op. cit., p. 92 et p. 108.

3 LEQUAN, Mai, « Le repli kantien de la solution maximale d'une république mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'États », art. cit., p. 99.

4 *Paix perpétuelle*, II^e section, 2^e article définitif, p. 349, (AK, VIII, 357). Le terme de « *Surrogat* » est traduit par « supplément négatif ».

5 Voir BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantiennes*, op. cit., p. 99.

sur le mode de la restriction, est le droit d'une hospitalité universelle¹, c'est-à-dire « un droit de *rapport* »² avec l'étranger considéré comme étranger. Ainsi Kant définit le droit cosmopolitique comme régulation du *commercium* entre les peuples, et non comme union (*communio*) des peuples :

Ce droit, dans la mesure où il porte sur l'unification possible de tous les peuples, relative à certaines lois universelles de leur commerce possible, peut être dit *cosmopolitique (jus cosmopoliticum)*³.

La fin du cosmopolitique ne peut ainsi pas être l'abolition pure et simple des frontières, mais doit au contraire être la régulation des rapports *entre* sociétés civiles, *entre* les États.

Si ce maintien de la frontière signe le repli kantien dans la mesure où il passe de la forme étatique du cosmopolitique à son *surrogat*, la confédération, ce repli n'est néanmoins pas un renoncement. En effet, puisque la *communio* des peuples serait mortifère, il faut que le processus téléologique qui s'accomplit vers le cosmopolitique s'arrête en deçà du cosmopolitique. Bennington le relève ainsi parfaitement (dans un style néanmoins parfois abscons) :

Il faut, donc, *peut-être*, revenir, pour la paix, en deçà de la paix. Il n'y aura de paix (qui doit être perpétuelle pour être la paix) que dans la dynamique inter-nationale, où subsistent la tension et l'émulation, la violence et la contingence de la nature, la non-compréhension babélienne des langues en confusion, inscrite sur le globe par les frontières qui se transgressent, certes, mais n'en subsistent pas moins. La paix, pour être perpétuelle, doit perpétuellement différer sa perpétuité⁴.

La solution que présente la *Völkerbund* au problème du cosmopolitisme permet ainsi de maintenir les frontières et donc cette tension seule à même de soutenir de réels progrès vers la paix – et la paix perpétuelle ne peut être donc comprise que comme progrès perpétuel vers la paix. Pour autant, si nous suivons désormais Lequan, ce repli vers la solution confédéraliste n'annule pas complètement l'idée d'un État mondial, sous la forme cette fois d'une République mondiale ou universelle

1 *Paix perpétuelle*, II^e section, 3^e article définitif, p. 350, (AK, VIII, 357).

2 BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantienne*, op. cit., p. 103.

3 *DD*, §62, p. 626, (AK, VI, 352).

4 BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantienne*, op. cit., p. 106.

(*Weltrepublik*)¹. Si celle-ci est inacceptable juridiquement car elle risquerait de dégénérer en despotisme mondial et inaccessible moralement car elle suppose un peuple d'anges², elle demeure présente à l'horizon de la *Völkerbund*³.

En effet, pour être sûr d'orienter téléologiquement le processus vers la réalisation concrète de la *Völkerbund*, il faut maintenir l'Idée de *Weltrepublik* qui « guide le jugement politique »⁴. Kant, loin donc d'opposer *Weltrepublik* et *Völkerbund*, pense leur articulation, leur « médiation »⁵. Ainsi la première est l'horizon de la seconde, tandis que la seconde est l'étape vers la première, c'est-à-dire également, étape vers la moralisation effective des hommes qui seule permet de réaliser – sans que cette réalisation ne soit jamais effective – la *Weltrepublik*.

La solution au problème du cosmopolitique prend donc bien la forme d'une confédération, d'une *Völkerbund*, sans que celle-ci n'exclut son dépassement par la *Weltrepublik*. C'est donc en ce sens que le repli kantien face au problème du cosmopolitique trouve une solution originale « qui n'est ni la république mondiale, ni la confédération, mais le couple *Weltrepublik-Völkerbund* »⁶. Ainsi, le devenir cosmopolitique de la société n'est donc pas la fin de la société, ou la société mondiale, mais la confédération des sociétés civiles qui visent cette *Weltrepublik* qui ne peut advenir mais qu'il faut néanmoins poser comme norme à réaliser.

Il faut alors souligner qu'il existe bien un devenir cosmopolitique de toute société civile – devenir qui est une tâche qui nous incombe – ou un débordement cosmopolitique de la société, sans néanmoins que le cosmopolitique ne nie jamais la société civile. Bien plus, la société civile pour être pérenne doit trouver son approfondissement dans le cosmopolitique. La réalisation de la société en passe donc

1 Voir *Paix perpétuelle*, II^e section, 2^e article définitif, p. 349, (AK, VIII, 357)

2 Voir LEQUAN, Mai, « Le repli kantien de la solution maximale d'une république mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'États », art. cit., p. 99.

3 *Ibidem*, p. 100 : « [...] ce repli kantien enveloppe encore en lui l'Idée de *Weltrepublik*. Il reste toujours dans l'horizon de cette Idée, bien qu'elle soit non réalisée au plan moral et inacceptable au plan juridique. »

4 BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantienne*, op. cit., p. 107.

5 LEQUAN, Mai, « Le repli kantien de la solution maximale d'une république mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'États », art. cit., p. 110.

6 *Ibidem*, p. 116.

nécessairement par le cosmopolitique.

c) La limite de l'analogie entre l'individu et l'État

Dès lors, la solution originale au problème cosmopolitique et le refus kantien d'un État mondial signent la limite de l'analogie entre l'individu et l'État. En effet, si tous deux se trouvent dans un état de nature originaire, seul l'individu entre véritablement dans l'état civil. L'État dans son voisinage avec d'autres États, est déjà dans le droit : « *dehors*, le droit fait défaut, justement parce que, *dedans*, on est dans le droit »¹. Plus encore, la forme de régulation cosmopolitique présente une réelle différence avec la société civile. Alors que la seconde est soumission à une puissance souveraine, la première est confédération car l'alliance des peuples, contrairement à l'alliance civile :

ne doit comporter aucune puissance souveraine (comme c'est le cas dans une constitution civile), mais seulement une *association* (fédération) ; une confédération qui peut à tout moment être dénoncée et qui doit donc être renouvelée de temps à autres [...]².

Ainsi « l'analogie États-individus doit donc être limitée »³ car la forme du confédéralisme n'est pas l'analogue de celle de la société civile. En effet, dans l'élaboration du cosmopolitisme, Kant passe d'un *analogon* de la société civile à un *surrogat*. Néanmoins, force est de constater que la Société des Nations, justement parce qu'elle n'est pas la forme du cosmopolitique retenue par Kant, demeure néanmoins analogue voire similaire à la société civile telle qu'elle est pensée au niveau étatique.

1 BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantienne*s, *op. cit.*, p. 96.

2 *DD*, §54, p. 616-617, (AK, VI, 344).

3 LEQUAN, Mai, « Le repli kantien de la solution maximale d'une république mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'États », *art. cit.*, p. 113.

3/ Le débordement éthique de la société

a) *L'au-delà éthique de la société civile dans son devenir cosmopolitique*

Par ailleurs, la réalisation du cosmopolitique qui continue et approfondit celle de la société est liée à une dimension éthique. Plus précisément, si la fin de la société ne peut être exclusivement juridico-politique, et si elle doit alors en passer par le cosmopolitique, elle doit également trouver son prolongement éthique. D'ailleurs, tout comme l'« Idée d'une histoire universelle » affirme que le plein développement de la société ne peut être réalisé sans le cosmopolitique, *La Religion dans les limites de la simple raison* souligne que la société civile n'est achevée qu'à condition de devenir éthique :

Si donc on ne pouvait trouver de moyens pour fonder une union visant principalement à la prévention du mal et à la réalisation du bien dans l'homme à titre de société permanente [...] alors, quoi que l'homme ait pu faire isolé pour se soustraire à la domination du mal, celui-ci le maintiendrait constamment dans le danger d'y retomber¹.

Il apparaît ainsi que la moralité ne peut être seulement atteinte par l'individu considéré isolément, mais que celle-ci nécessite la formation de la société, et plus encore de la société civile. Néanmoins cette société civile n'est pas encore « la société éthique »², car elle n'est pas gouvernée selon des pures lois de vertu³ et ne comprend pas la totalité du genre humain :

Aussi la domination du bon principe [...] n'est accessible [...] que par l'établissement et le développement d'une société érigée selon les lois de la vertu et en vues de celles-ci ; c'est-à-dire d'une société comprenant en soi tout le genre humain auquel la raison la propose comme tâche et devoir à former dans toute son extension⁴.

1 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 113, (AK, VI, 94).

2 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 114, (AK, VI, 94).

3 La civilisation est un processus distinct et antérieur à la moralisation, ainsi que Kant le fait remarquer dans *IHU*, 7^e prop., p. 199 (AK, VIII, 26) : « Nous sommes *civilisés*, jusqu'à en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tous ordres. Mais il s'en faut encore de beaucoup que nous puissions déjà nous tenir pour *moralisés*. »

4 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 113, (AK, VI, 94).

L'éthique et le cosmopolitique sont ainsi indissociablement liés par Kant, qui pense alors le passage de la moralité de l'individu à celle de l'humanité toute entière, de sorte que le concept de société éthique est nécessairement « toujours rapporté à l'Idéal d'un tout des hommes et se distingue par là d'un corps politique »¹. Toute société particulière d'hommes unis sous les devoirs de vertus doit alors être seulement considérée comme une ébauche ou un « schéma »² de la société éthique-cosmopolitique encore à réaliser. Cette tâche n'est alors pas un devoir de l'homme envers l'homme, mais bien un « devoir du genre humain envers lui-même »³, bien que l'homme doive toujours « procéder comme si tout dépendait de lui »⁴. L'édification du « tout éthique absolu »⁵ de la société incombe ainsi à l'humanité également considérée comme totalité. Comment se réalise alors le passage de la société civile à la société éthique ?

b) De la société civile à la société éthique : continuité et rupture

Il y a d'abord « une certaine analogie »⁶ entre la société civile et la société éthique, ou plus exactement entre l'état de nature juridique et la société *civile juridique* »⁷ d'une part, l'état de nature éthique et la « société *civile éthique* »⁸ d'autre part. En effet, contre Rousseau et Hobbes qui les ont confondus, Kant distingue deux états de nature, l'état de nature juridique et l'état de nature éthique. Ces deux états de nature semblent alors dans un rapport de similarité :

Dans les deux cas chacun se donne à lui-même sa loi, il n'y a pas d'instance extérieure à laquelle avec tous les autres il se reconnaîtrait soumis⁹.

Néanmoins cette similarité n'est pas une identité mais une analogie car l'absence de loi publique ne signifie pas la même chose dans chacun de ces deux états.

1 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^e section, I, p. 116, (AK, VI, 96).

2 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^e section, I, p. 117, (AK, VI, 96).

3 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^e section, II, p. 118, (AK, VI, 97).

4 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^e section, IV, p. 122, (AK, VI, 101).

5 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^e section, I, p. 116, (AK, VI, 96).

6 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 114, (AK, VI, 94).

7 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 114, (AK, VI, 94).

8 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 114, (AK, VI, 94).

9 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^e section, I, p. 115, (AK, VI, 95).

Alors que dans l'état de nature juridique, il n'y a pas d'instance de la légalité publique, dans l'état de nature éthique, c'est la loi morale publique comme contrainte qui est absente. Dans le premier c'est la légalité qui manque, dans le second, c'est la moralité. De même, alors que dans l'état de nature juridique la violence menace sans cesse, dans l'état de nature éthique le mal inquiète toujours la vertu¹. Dès lors, tout comme l'individu sort de l'état de nature juridique pour entrer dans la société civile juridique, il pourrait sortir de l'état de nature éthique pour entrer dans la société civile éthique.

L'analogie touche néanmoins rapidement ses limites. Ainsi, remarque Kant, alors qu'il y a une obligation pour l'individu d'entrer dans la société civile juridique et qu'il est ainsi possible de contraindre un individu à sortir de l'état de nature juridique, il n'en est pas de même pour l'entrée dans la société éthique. En effet, l'entrée dans la société éthique est seulement un impératif de la loi morale qui ne peut donc être l'œuvre d'une contrainte mais seulement d'une liberté comprise comme autonomie. Par conséquent,

que la société civile puisse obliger ses citoyens à entrer dans une communauté éthique, ce serait une contradiction (*in adjecto*) puisque celle-ci implique en son concept la liberté par rapport à la contrainte².

Si la société civile peut donc être pensée comme lieu de la moralisation effective de l'homme, cette moralisation ne pourra être pleinement réalisée sous la contrainte extérieure, et il faut alors une rupture dans la continuité historique pour qu'advienne la société éthique. Cette rupture, c'est le respect de la loi morale découverte par l'individu, c'est l'avènement d'une raison pratique pleinement affirmée.

Il est donc possible, et c'est le plus souvent le cas, d'être dans un état juridique sans être dans un état éthique. Le juridico-politique est ainsi antérieur à l'éthique. Néanmoins, la société civile et la société éthique ne sont pas seulement deux étapes successives de l'histoire universelle comprise comme réalisation de l'« éthico-

1 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, II, p. 117, (AK, VI, 96-97).

2 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, I, p. 115-116, (AK, VI, 95).

cosmopolitique »¹. En effet, tout citoyen, c'est-à-dire tout membre de la société civile, peut choisir d'entrer dans une société éthique². Il peut ainsi exister des îlots ou des archipels de sociétés éthiques (qui ne sont alors que des ébauches car seule la société éthique-cosmopolitique est véritablement éthique) dans les sociétés civiles. Néanmoins ces archipels ce ne sont pas des sectes secrètes³. Bien au contraire, la société éthique s'inscrit dans la continuité de la société civile dans la mesure, où tout comme celle-ci, elle suppose le caractère public des lois⁴. Il y a donc une forme de progrès cumulatif depuis la société civile jusque dans la société éthique car l'acquis de la publicité juridique permis par la sortie de l'état de nature juridique est conservé dans la société éthique accomplie.

Il est alors possible de penser la société éthique dans son rapport analogique et de continuité avec la société civile. En effet, du point de vue de la légalité, c'est-à-dire, en considérant le rapport extérieur des actions à la loi, tout demeure inchangé depuis la société civile jusque dans la société éthique, et ainsi le dépassement éthique de la société civile n'est pas négation de l'ordre juridico-politique.

Néanmoins l'achèvement de la moralité dans et par la société éthique constitue une rupture qui limite la portée de l'analogie. En effet, si la légalité peut préparer la moralité, jamais elle ne pourra pleinement la réaliser car le rapport intérieur de l'action à la loi morale « ne peut être soumise à des lois humaines publiques »⁵. Ainsi, entre l'action *conforme* au devoir et l'action réalisée *par* devoir, suivant la distinction

1 Puisque la société éthique est nécessairement cosmopolitique, il est possible de considérer que l'éthique et le cosmopolitique sont deux aspects d'un même débordement de la société civile.

2 Voir *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, II, p. 116, (AK, VI, 96).

3 L'Église qui est la forme de cette société éthique peut être dite invisible par Kant seulement au sens où elle est une Idée, et non pas en tant qu'elle est secrète. Voir *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, IV, p. 122, (AK, VI, 101).

4 Voir *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, III, p. 119, (AK, VI, 98). Si Kant envisage au début du texte la possibilité d'une société éthique qui ne serait pas civile, c'est-à-dire dans laquelle la loi ne serait pas publique, cette éventualité est néanmoins uniquement une possibilité logique qui ne peut être instanciée car la publicité est nécessaire à la légalité qui prépare la moralité. Voir *Conflit*, II^e section, 8, p. 900-901, (AK, VII, 89-90).

5 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, III, p. 119, (AK, VI, 98).

établie dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*¹, il y a un fossé que ne peuvent combler les progrès de la légalité bien qu'ils puissent, en préparant à la moralité, le réduire – mais de manière toujours limitée. La société éthique n'est donc pas seulement l'analogue de la société civile ; elle en est également la fin et le supplément, située nécessairement au-delà toute société civile aussi accomplie soit-elle.

c) La forme de la société éthique : l'Église universelle

Il faut alors interroger la forme de cette société éthique comprise comme dépassement de la société civile. En effet, Kant précise que la société éthique ne peut être accomplie que sous la forme d'une Église, et d'une Église visible qui réalise dans le sensible l'Église invisible, « Idée de l'union de tous les hommes droits de cœur sous le gouvernement du monde divin »². Cette Église doit ainsi être universelle (donc une numériquement), unie suivant les seuls motifs moraux (pureté de l'union), « soumise au principes de la liberté »³ et invariable quant à sa constitution.

Nous ne souhaitons néanmoins pas discuter les caractéristiques de l'Église universelle issues de l'application de la table des catégories (quantité, qualité, relation, modalité), mais plutôt examiner au niveau éthique, la distinction entre communauté et société déjà envisagée au niveau juridico-politique⁴.

En effet, il semble que dans l'exposition du concept d'Église universelle, Kant distingue déjà société et communauté, affirmant ainsi :

On peut appeler une union des hommes sous de pures lois de la vertu d'après la prescription de cette Idée une *société éthique* et pour autant que ces lois sont publiques une *société civile éthique* [...] ou encore une *communauté éthique*⁵.

Néanmoins cette distinction entre société et communauté semble ici dessiner une relation d'équivalence entre les deux termes. Il est même possible de douter de

1 Voir *FMM*, I^{re} section, p. 256, (AK, IV, 398).

2 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, IV, p. 122, (AK, VI, 101).

3 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, IV, p. 123, (AK, VI, 102).

4 Voir *supra*, p. 106.

5 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 113-114, (AK, VI, 94).

l'existence, dans ce texte, d'une distinction nette entre société et communauté dans la mesure où Kant semble user indifféremment des deux termes¹.

Pour autant, au-delà de l'imprécision terminologique de Kant, il est possible de comparer la forme de l'Église universelle à celle que doit prendre la communauté. D'ailleurs cette comparaison est explicite dans le texte. Refusant de comparer la constitution de l'Église universelle à celle d'un corps politique, qu'il soit monarchique, aristocratique ou démocratique, Kant affirme ainsi :

On pourrait bien mieux la comparer avec la communauté domestique (la famille) sous la direction d'un Père moral, commun à tous [...] ².

Dès lors il est possible que le modèle de l'Église soit moins à chercher du côté de la société comprise comme société civile, que de la communauté.

Néanmoins, tout comme la société civile, l'Église universelle semble régie par un maître dans une organisation hiérarchique suivant une relation de subordination et non suivant celle de la coordination qui caractérise la communauté. Plus encore, si Kant semble refuser une constitution monarchique à cette Église, il n'hésite pourtant pas à la comparer à un État – « un État éthique »³ –, et plus encore à un Royaume – le « Royaume de la vertu »⁴. Cette comparaison invalide-t-elle pour autant le modèle communautaire de l'Église au profit d'un modèle étatique qui serait celui de la société civile ? Certainement pas. En effet, la relation de subordination n'est pas politique mais morale, et c'est seulement la relation intérieure de la volonté à la loi, qui comme principe de la moralité, impose le respect de la loi. Dès lors, la subordination est évacuée du champ institutionnel que représente l'Église, pour être mieux intériorisée par le sujet dans le champ de la pure moralité.

Par ailleurs, la forme éthique de la société est toujours comprise comme un

1 Voir *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 114, (AK, VI, 94). Philonenko fait également remarquer dans une note (note 2, p. 1354, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », t. 3) que la traduction de « [...] so ist der Begriff eines etischen gemeinen Wesens [...] » est délicate dans la mesure où Kant use de manière peu précise du terme de communauté dans la *Religion*.

2 *Religion*, Doctrine, III^e partie, I^{re} section, IV, p. 124, (AK, VI, 102).

3 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 114, (AK, VI, 95).

4 *Religion*, Doctrine, III^e partie, p. 114, (AK, VI, 95).

tout¹, qui ne peut être qu'un « système articulé »² de parties, et non pas comme un amas ou une fusion des individus dans une *communio*. En effet, pour que la moralité soit effective dans le tout de la société, il faut que les individus soient pleinement des sujets moraux, c'est-à-dire des personnes qui ont donc un rapport personnel à la loi morale. Dès lors, ce n'est pas dans la fusion des individus au sein d'une *communio*, mais seulement dans le rapport d'échange du *commercium*, en tant que demeurent séparés et autonomes les individus qui ont commerce entre eux, que se réalise effectivement la moralité.

Il est ainsi possible à présent de comprendre pleinement l'Église universelle comme communauté universelle où tous les individus agissant suivant la même loi morale, constituent un peuple qui n'a plus besoin de maître. Cette communauté ne peut néanmoins pas être appelée une *communio* mais seulement un *commercium* entre les sujets moraux qui sont également des sujets de droit (des citoyens). Ainsi l'éthique et le cosmopolitique représentent deux aspects d'un même dépassement de la société civile puisque la forme de l'Église universelle correspond à celle du cosmopolitique.

Si la société est donc un devoir qu'il nous faut accomplir, les progrès de la société nous mènent alors de son établissement à sa formation juridico-politique et jusqu'à son accomplissement, au-delà d'elle-même, dans un devenir tout autant cosmopolitique qu'éthique. Faire société, c'est donc finalement viser au-delà de la société les progrès réels de la société.

1 Voir *Religion*, Doctrine, III^e partie, I, p. 116, (AK, VI, 96).

2 *CRPu*, Théorie transcendantale de la méthode, p. 1385, (A 833, B 861).

CONCLUSION

La société est donc tant un phénomène qui se donne dans l'intuition qu'une Idée qui déborde sa phénoménalité. Le problème qui se pose finalement est alors celui de la détermination du statut de cet objet protéiforme qu'est la société, qu'elle soit naturelle ou civile, politique, cosmopolitique ou éthique. En effet, comment comprendre le caractère hybride de la société, à la fois objet d'une intuition empirique et Idée construite par la raison mais qui ne peut trouver sa réalisation qu'au cours du processus historique ?

Nous pourrions alors tenter de comprendre cet entrelacement de l'empirique et du rationnel en ressaisissant la société comme un concept de l'entendement qui se « remplirait » progressivement d'intuition au cours de l'histoire jusqu'à aboutir à un objet achevé de société. L'union du concept de société à son intuition qui se donne dans l'histoire, telle serait alors finalement la société.

Le problème est que si la société devait être considérée comme un concept, celui-ci ne peut être donné et achevé, c'est-à-dire défini et donc fini – car c'est bien le propre d'un concept que d'avoir des limites clairement établies – que dans l'achèvement de l'histoire. Or, cette fin de l'histoire, si elle évoquée dans l'« Idée d'une histoire universelle » sous la forme d'un « *millénarisme* »¹, ne peut jamais être qu'une Idée, nécessaire horizon et point de fuite – au sens littéral – de l'histoire, de sorte qu'elle ne peut jamais être atteinte, et le concept de société jamais limité.

La société est donc moins un concept que la construction dans l'intuition de cette Idée de société au cours de l'histoire. Or, toute construction dans l'intuition nécessite des règles, c'est-à-dire un *schème* défini comme « la représentation d'un

¹ *IHU*, 8^e prop., p. 200, (AK, VIII, 27).

procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image »¹, et pouvons nous ajouter, pour procurer à une *Idée* son image². La société, définie de manière minimale comme la *forme de l'unification des volontés*, fournit ainsi la représentation du procédé, ou la règle, de la construction de l'Idée dans l'intuition. Puisque la société peut être domestique, civile ou cosmopolitique, et donc présenter des images diverses, il faut en effet la considérer comme un schème dans la mesure où celui-ci « est quelque chose qui ne peut être ramené à aucune image, il n'est que la synthèse pure »³. La société répète et redouble comme schème la synthèse des volontés qu'elle réalise au niveau phénoménal dans le déroulement temporel de l'histoire.

Il est alors possible de ramener la diversité des formes de société rencontrées dans le corpus kantien à l'unité d'un principe de synthèse propre au schème de la société⁴. Toute société est toujours en effet l'unification ou *la synthèse des volontés suivant le principe de liberté*, dans son extériorité (suivant la loi légale) pour les sociétés juridiques, dans son intériorité (suivant la loi morale) pour la société éthique (Église universelle). Par ailleurs, au sein même des sociétés juridiques, cette unification se fera suivant le principe du droit privé pour les sociétés naturelles (qui ne sont autres que les sociétés domestiques), ou suivant le principe du droit public, au niveau politique dans la société civile, ou au niveau cosmopolitique dans la Société des Nations, même s'il est vrai que ce n'est finalement pas la forme de la société qui a la préférence de Kant au niveau cosmopolitique.

Considérer la société comme un schème permet alors de penser sa réalisation dans l'histoire car le schème œuvre à la temporalisation de l'Idée dans la mesure où finalement « les schèmes ne sont [...] autre chose que des *déterminations du temps a*

1 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 886, (A 140, B 179-180).

2 Kant présente le schème comme médiation entre le concept et l'intuition dans l'Analytique transcendantale avant d'envisager une extension de son domaine d'application à la réalisation d'une idée dans le sensible. Voir *CRPu*, Théorie transcendantale de la méthode, p. 1385 (A 833, B 861).

3 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 887, (A 142, B, 181).

4 Voir schéma en Annexe, *infra*, p.140.

priori, d'après des règles »¹. La société peut être ainsi comprise comme tension dans l'histoire vers son unité synthétique située à l'horizon – visible mais toujours hors de portée – de cette histoire. La société est donc la synthèse même en tant qu'elle se fait et en tant qu'elle n'est jamais pleinement réalisée.

La société comme schème tend alors à son unité dans l'histoire par le concours des individus qui la composent et c'est en ce sens que la société est une tâche qui nous incombe. Les concepts comme les Idées, sont en effet en demande de réalisation, et « pour satisfaire cette demande, il n'y a pas le choix, *il faut le faire*, il faut les appliquer effectivement »². Néanmoins, il faut moins considérer le résultat de cette application que l'application elle-même, comme tracé suivant une règle : ce qui importe alors, c'est moins qu'une société soit donnée dans l'intuition comme image de la société en Idée, mais que cette image se donne suivant une règle, celle de son tracé (*Verzeichnen*), précisément comme *illustration* comprise comme activité productive³. Toute société empirique est ainsi toujours une ébauche, une esquisse, qui tend à dessiner dans l'intuition ce qui s'est constitué par la raison, à savoir l'Idée de société. Le schème de la société est donc la méthode de construction de toute société empirique⁴.

Cette méthode si elle se donne comme pratique, trouve d'abord son lieu dans l'imagination. En effet, puisque le schème doit être homogène à l'Idée comme au phénomène, et qu'il est donc une médiation entre la sensibilité et l'entendement, il ne peut être issu que de la faculté imaginative. Ainsi, le schème en général, et le schème de la société en particulier, « n'est toujours en lui-même qu'un produit de l'imagination »⁵, « un monogramme de l'imagination pure *a priori* »⁶. Nous ne devons donc pas seulement faire société, mais également l'imaginer. Plus précisément,

1 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 890, (A 145, B, 184).

2 BENOIST, Jocelyn, « Appliquer ses concepts », *Kant*, Jean-Marie Vaysse (dir.), Paris, Le Cerf, 2008, p.124.

3 Voir BENOIST, Jocelyn, « Appliquer ses concepts », *Kant*, Jean-Marie Vaysse (dir.), Paris, Le Cerf, 2008, p.121.

4 Voir *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 886, (A 140, B, 179).

5 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 886, (A 140, B, 179).

6 *CRPu*, Analytique transcendantale, p. 887, (A 142, B, 181).

puisque l'imagination est « productive »¹ et non reproductive, imaginer la société, c'est déjà la faire. Ce « faire » est alors une *poiësis* radicale, car la société qui se fait ne peut être à l'image de la société phénoménale. La société est donc ce qui dans l'histoire se crée de manière perpétuelle, non pas comme une entité autonome et hypostasiée, mais par le concours des individus qui contribuent à « l'institution imaginaire de la société » suivant le titre de l'ouvrage de Castoriadis².

Enfin, s'il nous faut faire et imaginer la société, c'est parce qu'en retour la société permet la pleine réalisation de l'humanité. La société est donc le point nodal de la philosophie de l'histoire kantienne, le lieu même de l'historicité dans lequel et à partir duquel tout progrès peut se manifester. La société peut alors être comprise comme le lieu de réalisation de l'humanité, milieu au sein duquel l'espèce peut atteindre sa destination³. La société permet en effet à l'humanité de réaliser sa perfection par la civilisation et le développement de la culture. Par ailleurs, c'est seulement en société que peut progresser la moralité et que peut s'émanciper la raison par son usage public.

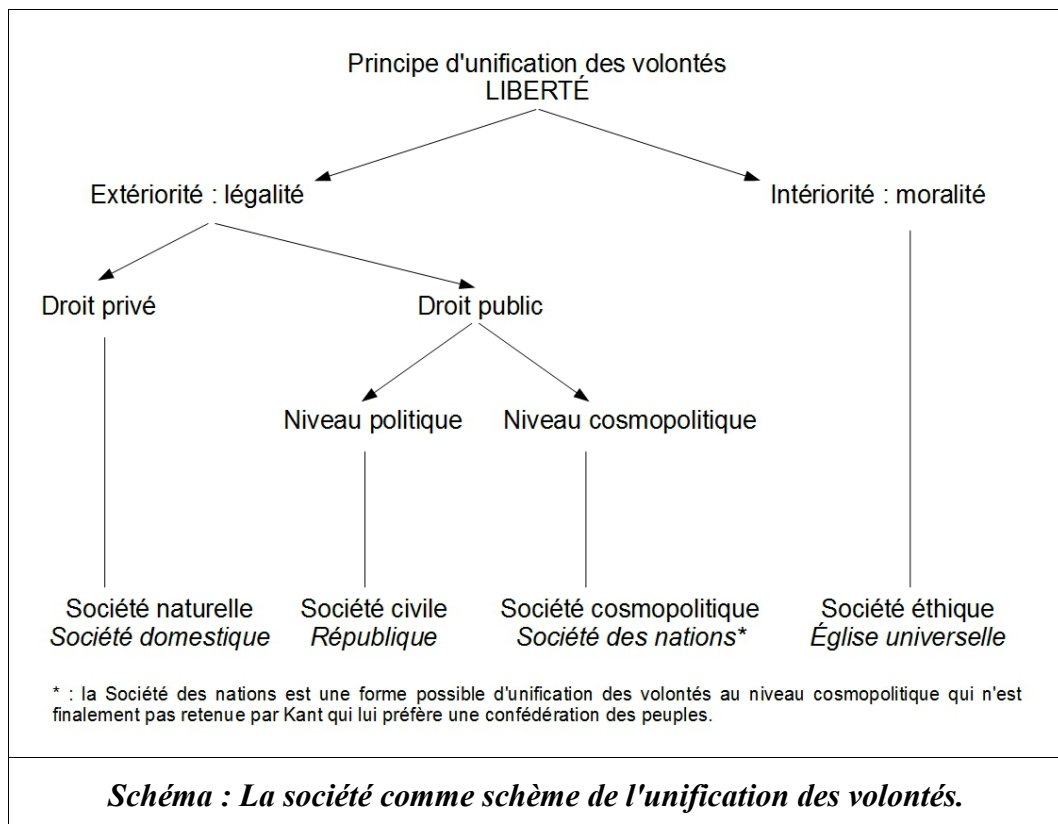
Faire société, c'est donc tout autant imaginer et créer la société comprise comme schème, que permettre à ce schème de réaliser pleinement, dans l'histoire, notre humanité.

1 CRPu, *Analytique transcendantale*, p. 887, (A 141, B, 181).

2 CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

3 Voir IHU, prop. 4, p. 192, (AK, VIII, 20).

ANNEXE



BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Kant

Œuvres citées

La plupart des œuvres de Kant sont citées d'après l'édition de l'Académie : *gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1923, (tome en chiffre romain, page en chiffre arabe).

La *Critique de la raison pure* est citée d'après les éditions originales de 1781 [A] et 1787 [B].

Les *Réflexions* du *Kants Nachlaß* sont citées d'après la numérotation usuelle, et abrégées *Refl.*, suivi du numéro de la réflexion.

Traductions utilisées

Dans *Œuvres philosophiques*, sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, 3 vol. :

Volume 1 :

Observations sur le sentiment du beau et du sublime (1764), trad. Bernard Lortholary ;

Dissertation de 1770, trad. Ferdinand Alquié ;

Critique de la raison pure (1781 et 1787), trad. Jules Barni revue par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty ;

Volume 2 :

« Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), trad. Luc Ferry ;

« Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? » (1784), trad. Heinz Wismann ;

Fondements de la métaphysique des mœurs (1785), trad. Victor Delbos
revue par Ferdinand Alquié ;

Premiers principes métaphysiques de la science de la nature (1786), trad.
François de Gandt ;

« Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine » (1786), trad.
Luc Ferry et Heinz Wismann ;

« Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? » (1786), trad. Pierre Jalabert ;

Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie (1788), trad. Luc
Ferry ;

Critique de la raison pratique (1788), trad. Luc Ferry et Heinz Wismann ;

Critique de la faculté de juger (1790), trad. Jean-René Ladmiral, Marc B.
de Launay et Jean-Marie Vaysse ;

Volume 3 :

La Religion dans les limites de la simple raison (1793-1796), trad. Alexis
Philonenko ;

« Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en
pratique, cela ne vaut point » (1793), trad. Luc Ferry ;

Projet de paix perpétuelle (1795), trad. anonyme (1796) revue par Heinz
Wismann ;

« Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en
philosophie » (1796), trad. Alain Renaut ;

Métaphysique des mœurs : Doctrine du droit et Doctrine de la vertu
(1796-1797), trad. Joëlle Masson et Olivier Masson ;

Anthropologie du point de vue pragmatique (1800), trad. Pierre Jalabert ;

Propos de pédagogie (1803), trad. Pierre Jalabert.

Dans *Opuscles sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1990 :

« Des différentes races humaines » (1775), trad. Stéphane Piobetta ;

« Compte rendu de l'ouvrage de Herder : « *Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité* » » (1785), trad. Stéphane Piobetta.

Dans CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, Presses universitaires de France, 1990 :

Réflexions sur l'anthropologie, trad. Monique Castillo, textes issus de *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, édition de l'Académie des Sciences de Berlin ;

Réflexions sur la philosophie du droit, trad. Monique Castillo, textes issus de *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, édition de l'Académie des Sciences de Berlin ;

Brouillons de la II^e section du *Conflit des facultés*, trad. Monique Castillo, textes issus de *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, édition de l'Académie des Sciences de Berlin.

Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime (1764-1768), trad. Brigitte Geonget, Paris, Vrin, 1994.

Logique (1800), trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2007, (1^{er} édition : 1966).

Présentations et introductions aux texte de Kant

PHILONENKO, Alexis, Introduction à KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1974, (1^{er} édition : 1959).

RENAUT, Alain, Présentation de KANT, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994, 2 tomes.

Nous n'utilisons néanmoins pas ces traductions de Philonenko et Renaut préférant, par commodité, l'édition Gallimard dans la Bibliothèque de la Pléiade.

Autres textes

Ouvrages

ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant* (1982), trad. Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 2003, (1^{re} édition : 1991).

BENNINGTON, Geoffrey, *Frontières kantienne*s, Paris, Galilée, 2000.

BINOCHE, Bertrand, *La raison sans l'histoire. Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

CHARTIER, Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétudes*, Paris, Albin Michel, 1998.

COLAS, Dominique, *Le Glaive et le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1992.

DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social* (1893), Paris, Presses universitaires de France, 2013.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.

FOUCAULT, Michel, *Introduction à l'anthropologie pragmatique*, Paris, Vrin, 2008, (1^{re} édition : 1964).

FERGUSON, Adam, *Essai sur l'histoire de la société civile* (1767), trad. Claude Gautier, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

GAUTIER, Claude, *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises : Hume, Smith, Ferguson*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie, entre faits et normes* (1992), trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit* (1820), trad. Jean-François Kervégan, Paris, Presses universitaires de France, 2013, (1^{re} édition : 1998).

HERDER, Johann Gottfried von Herder, *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791), trad. Edgar Quinet, Paris, Presses-Pocket, Agora, 1991.

HOBBS, Thomas, *Léviathan* (1668), trad. François Tricaud et Martine Pécharman, Paris, Vrin et Dalloz, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1997.

LUHMANN, Niklas, *Politique et complexité* (1987), trad. Jacob Schmutz, Paris, Le Cerf, 1999.

MANDEVILLE, Bernard, *La fable des abeilles : ou les vices privés font le bien public* (1705-1729), trad. Lucien et Paulet Carrive, Paris, Vrin, 1974.

MARX, Karl, *Critique du droit politique hégélien* (1843), trad. Albert Baraquin, Paris, Éditions sociales, 1975.

MUGLIONI, Jean-Michel, *La philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

NEWTON, Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1686), trad. Marquise du Châtelet, Paris, Dunod, 2005.

PHILONENKO, Alexis, *L'Œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1972, 2 tomes.

PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998, (1^{re} édition : 1986).

PLATON, *La République*, trad. Pierre Pachet, Paris, Gallimard, 1993.

PROUST, Françoise, *Kant, le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991.

RAWLS, John, *Théorie de la justice* (1971), trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1997, (1^{re} édition : 1987).

RAWLS, John, *Justice et démocratie*, trad. Catherine Audard, P. de Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, t. 3.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social* (1762), dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, t. 3.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Les rêveries du promeneur solitaire* (1776-1778), dans *Œuvres complètes*, sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, t. 1.

SALAÜN, Franck, *L'autorité du discours. Recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, Paris, Champion, 2010.

SIMMEL, Georg, *Philosophie de la mode* (1905), trad. Arthur Lochmann, Paris, Allia, 2013.

SIMMEL, Georg, *Kant et Goethe. Contributions à l'histoire de la pensée moderne* (1906), trad. Pierre Rusch Paris, Gallimard, 2005.

SMITH, Adam, *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), trad. Paulette Taieb, Paris, Presses universitaires de France, 1995, 4 vol..

TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1887 et 1912), trad. Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

TOSEL, André, *Kant révolutionnaire, Droit et politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.

VLACHOS, Georges, *La pensée politique de Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1962.

WEIL, Éric, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1963.

Articles

AUBENQUE, Pierre, « La prudence chez Kant », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 80^e Année, No. 2, Avril-Juin 1975, p. 156-182.

BALIBAR, Étienne, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », *Revue de synthèse*, IV S, N° 3-4, juillet-décembre, 1989, p. 391-417, URL : <http://link.springer.com/article/10.1007%2F03189238#page-1>

BENOIST, Jocelyn, « Appliquer ses concepts », *Kant*, Jean-Marie Vaysse (dir.), Paris, Le Cerf, 2008, p.91-127.

BIZIOU, Michaël, « De la société civile à la société civile mondiale », *Cités*, 2004/1 n° 17, p. 13-23, URL : <http://www.cairn.info/revue-cites-2004-1-page-13.htm>

D'HONDT, Jacques, « La ruse de la raison historique kantienne », *Revue germanique internationale*, 6 | 1996, mis en ligne le 21 décembre 2010, URL : <http://rgi.revues.org/594>

GEBAUER, Gunter, « Comment une société est-elle possible ? », *Revue internationale de philosophie*, 2002/2 n° 220, p. 227-244.

GEONGET, Brigitte, « L'influence de Jean-Jacques Rousseau sur Kant : mythe ou réalité ? », *L'année 1798*, Actes du colloque de Dijon, 9-11 mai 1996, Jean Ferrari (dir.), Paris, Vrin, 1997, p. 43-46.

GEONGET, Brigitte, « Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique : Kant entre Hobbes et Rousseau », *Revue germanique internationale*, 6 | 1996, p. 35-62, mis en ligne le 09 septembre 2011, consulté le 11 octobre 2012, URL : <http://rgi.revues.org/577>

HERB, Karlfriedrich, « Contrat et histoire. La transformation du contrat social de Rousseau à Kant », *Revue germanique internationale*, 6 | 1996, p. 101-112, mis en ligne le 09 septembre 2011, URL : <http://rgi.revues.org/583>

KERVÉGAN, Jean-François, « Ce qui fait société », 2009, Conférence inaugurale du cycle 2009-2010 des « Lundis de l'Économie », organisée par l'Association Française des Journalistes économiques URL : nosphi.univ-paris1.fr/docs/JFK-CeQuiFaitSoc.pdf

LEQUAN, Mai, « Le repli kantien de la solution maximale d'une république mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'États », *Kant cosmopolitique*, Yves Charles Zarka et Caroline Guibet Lafaye (dir.), Éd. de l'Éclat, 2008, p. 95-117.

LORIES, Danielle, « Autour d'une lecture «politique» de la troisième Critique », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 86, N°70, 1988, p. 150-160, URL : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1988_num_86_70_6495

REVAULT D'ALLONNES, Myriam, « Le courage de juger », dans ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant* (1982), trad. Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 2003, (1^{re} édition : 1991).

SIMMEL, Georg, « Digression sur le problème : comment la société est-elle possible ? » (1908), trad. Jean Martin Rabot, *Georg Simmel, La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Patrick Watier (dir.), Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 21-45.